

مذهب الذرة عند المسلمين

وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود

ومعه

فلسفة محمد بن زكريا الرازي

تأليف

دكتور س. پينيس Dr. S. Pines

نقله عن الألمانية

محمد عبد الهادي أبو زينة

كلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا ، تليفون ٥١٣٩٤

القاهرة

مطبوعة في دار النشر والترجمة والنشر

١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

كلمة المترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه التوفيق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين آمين ، وبعد .

فقبل أن نسمع حديث النذرة واستخدام ما أودع فيها من طاقة على يد علماء الطبيعة المحدثين كان المفكرون القدماء من اليونان والهنود والعرب يبحثون منذ زمان طويل في ماهية المادة وفيما تتألف منه الأجسام . وهم قد اختلفوا في غاية هذا البحث بين محاول من ورائه تفسير ظواهر الطبيعة بمعرفة العناصر الأولى التي تتألف منها ، كما فعل بعض فلاسفة اليونان ، ومحاول من وراء ذلك إثبات عقائد دينية أيضا ، كما فعل بعض مفكرى العرب . فأما بعض فلاسفة اليونان فقد ذهبوا إلى أن الجسم يتألف من أجزاء صغيرة لا تنقسم ، وحاولوا تعيين خصائصها ، ومنهم ديمقريط (٤٦٠ — ٣٧٠ ق . م) ؛ وأنكر ذلك من فلاسفة اليونان منكرون مثل أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م) ؛ وهذا الموقف بين إثبات جزء لا يتجزأ أو إنكاره نجده أيضا عند مفكرى العرب ؛ فقد قال به منهم غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستاني مثلا ، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم . ولم يكن عند فلاسفة اليونان أو العرب ولا عند مفكرى الهنود أو متكلى الإسلام الوسائل التجريبية التي عند العلماء في العصر الحديث ، بل كانت أبحاثهم نظرية في طريقتها وغايتها ؛ لأنه لم تكن عندهم فكرة الطاقة التي في المادة ، فتبجه جهودهم إلى بحث تجريبي بقصد استخدامها .

وفي العصر الحديث ، وخصوصاً قبل أن تتغير فكرتنا عن ماهية المادة بفضل جهود علماء الطبيعة المعاصرين ، كان العلم يؤيد متكلى الإسلام القائلين بالنذرة ، وهى الجواهر

الفرد في اصطلاحهم ، على فلاسفة الإسلام الذين أنكروها ؛ ولا شك أن متكلمي الإسلام كانوا في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته ، وذلك يتجلى في رفض المتكلمين للعلوم الخداعة ؛ وهم كانوا من وجه ما أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد وخصوصاً لأبحاثهم في المعرفة الإنسانية وتقديم لها ؛ وذلك كله على الرغم من أن أساس تفكيرهم كان أصولاً اعتقادية مثل وجود الله الخالق ، وحدث العالم ، وتناهي المحدثات كلها ، لأن هذه الأصول كانت واضحة أمام أذهانهم ، بل مُبرَهَنَةً عليها عندهم .

فالغالبية العظمى بين متكلمي الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد ، أو مذهب النثرة ، إذا تكلمنا بلغة العلم الحديث . وليس هنا مجال الكلام عن أدلتهم بالتفصيل ولا عما وُجِّه على هذه الأدلة من اعتراضات ، سواء من جانب الفلاسفة الإسلاميين أو من جانب إخوانهم الآخرين من المتكلمين ؛ ويكفي أن نشير إلى أنه عند أوائل المتكلمين من المعتزلة ، مؤسسي مذهب الجوهر الفرد في الإسلام ، كأبي الهذيل العلاف ، أو من غيرهم ، لا نجد أدلة نظرية فلسفية بالمعنى الصحيح ، فأبو الهذيل أحياناً كأنما يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعاً للقول بالقدرة الإلهية : فإذا كان الله قادراً على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعني حتى ينتهي إلى جزء لا ينقسم ؛ وهو أحياناً أخرى يريد — تشبهاً مع القاعدة الكبرى للإسلام — إثبات أن الخلوقات حادثة متناهية وأن لها ، خلافاً للخالق ، « كلاً » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » ، بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ومتناهية في عدد أجزائها . فالأشياء لها أجزاء ، وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مُشاهد بالحس ، فلا بد أن يكون لها « كلٌّ » ، لأنه « لو جاز أن تكون أبعاد (يعني أجزاء) لا « كلٌّ » لها ، جاز أن يكون « كلٌّ » و « جميعٌ » ليس بنى أبعاد ؛ فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله . وما استدل به أبو الهذيل على ذلك آيات من القرآن مثل إن الله « بكل شيء عليم » أو إنه « بكل شيء محيط » أو إنه « أحصى كل شيء عدداً » ؛ وذلك على أساس أن الإحاطة والإحصاء لا يكونان إلا لمتناهٍ . وبعض الأوائل من المعتزلة كان يعتبر الجوهر الفرد بمثابة « فرض » لا بد منه للعقل ، بحيث يكون الجوهر الفرد شيئاً معلوماً مقولاً فحسب ، وليس له وجود على الأفراد . أما الأشعرى فهو يجد أصل القول بوجود التناهي والبدية في الأشياء كالحركة ، والزمان ،

والعلل والمعلولات ، وانقسام الجسم إلى نهاية لا انقسام بعدها ، أعنى بطلان قول من ذهب إلى أنه « ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية » ، يجد أصل ذلك كله في أحد الأحاديث النبوية ، غير أنه يجد أصل القول « بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم » خصوصاً في قول الله تعالى « وكلَّ شئٍ أَحصيناه في إمام مبين » ؛ وهو يرى ، كما رأى أبو الهذيل من قبل ، أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية ، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها . وقد اعتبر بعض المعتزلة ، وهو أبو القاسم البلخي ، أن امتداد الجسم لا يرجع إلى أن للجواهر الأفراد حجماً بل هو يرجع إلى مجرد التأليف منها ؛ وعلى هذا بنى الأشاعرة مذهبهم ، فجدد الباقلاني في التمهيد يقسم المحدثات إلى « جسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر » ، وهو يعرف الجسم بأنه « هو المؤلف » ، ففهوم الجسم يفيد التأليف والاجتماع . أما الدليل على إثبات الجوهر الفرد فهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له لكان لا نهاية لما في القيل وما في النّرة (النملة) من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، وهو خلاف ما يُشاهد . هذا الدليل الذي يذكره الباقلاني في التمهيد كان معروفاً من قبل ، ولكنه صار الدليل المشهور عند الأشاعرة ، كما لاحظ ابن رشد ، ونجده هو ومعنى الجسم على أنه المؤلف عند الجويني في الإرشاد .

أما الأدلة النظرية بعض الشيء فلا نجددها ، بحسب المصادر التي في متناول يد الباحث ، إلا عند التكمليين بعد الأشعرى بأجيال ، فالجويني مثلاً يحاول إثبات الجوهر الفرد مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حدٌّ وطرفٌ ونهايةٌ ، فالكرة الحقيقية إذا وُضعت على سطح بسيط حقيق فإنها إما أن تُماسّه بجزءٍ منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ، وإما أن تُماسّه بجزءٍ ينقسم فلا تكون كرةً ، بل سطحاً بسيطاً ، وهو خلاف الفرض .

والشهرستاني يريد أن يطرد هذا الدليل في السطح البسيط المنتهى بحدٍّ : فلما كان الحدُّ خطاً ، وكان الخط طولاً لا عرضاً له ، فإن للجسم نهايةً هي الخط ؛ فإن كان هذا الحد الذي ينتهي به الجسم منقسماً في العرض لم يكن خطاً ؛ وهو إن انقسم طولاً فإنه ينقسم إلى نُقْطَ ، وهذه لا تنقسم ، وهذا هو الجوهر الفرد في نظر التكمليين .

لكن الشهرستاني يريد إثبات الجوهر الفرد من طريق آخر : فهو يقول إن تنامي الجسم المتصل في أبعاده الخارجية يحتمُّ أن يكون مشتملاً على عدد متناهٍ من الأجزاء التي

لا تتجزأ ، يعنى يحتم الانتهاء فى تجزئته إلى نهايته ، وإلا لأذى ذلك عنده إلى أن يكون الجسم الصغير كالكبير من حيث اشتاله على أجزاء لا نهاية لها من جهة ، وإلى أن يمكن وجود جسم لا نهاية له فى الامتداد من جهة أخرى ؛ وذلك نتيجة لاستمرار اتصاله المبنى على استمرار انقسامه ؛ ووجود جسم لا نهاية له مستحيل ومخالف للعقل عند الشهرستانى ؛ وهو فى هذا يتابع الفلاسفة الأقدمين . هذه الفكرة فى نظر الشهرستانى شئ « معقول بالدليل » ؛ وهو يرى أن قول المتكلمين بجوهر فرد لا ينقسم لا يفترق عما قضى به الفلاسفة من قولهم بتكون الجسم من جوهرين ، هما المهيولى (المادة) والصورة ، ومن تمييزهم بينهما عقلا ، وزعمهم أن كلاً منهما لا يقبل التجزؤ ، إذا كان منفرداً ، مع أن الجسم المركب منهما يقبل التجزؤ . أما فلاسفة الإسلام فإنهم أنكروا ، متابعين لأرسطو ، وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وقالوا إن الجسم كـم متصل ، وميزوا بين فكرة الانقسام بالفعل إلى أجزاء لا نهاية لها وبين فكرة الانقسام بحسب الإمكان والاحتمال ، وهو ما يعبرون عنه بالانقسام « بالقوة » ؛ فأجازوا الثانية إلى ما لا نهاية ، وأنكروا الأولى ، وأخذوا يطلبون فى علوم انزيضة وخصوصا الهندسة أدلتهم على إبطال الجزء الذى لا يتجزأ . ولم يقع المتكلمون بهذا التمييز بين نوعى الانقسام ، وأخذوا يفحصون هذا الانقسام الذى لا نهاية له بحسب الإمكان أو بالقوة ، كما عند الفلاسفة ، فقالوا إنه إما أن يتحقق بالفعل فيؤدى إلى المحال المتقدم فى نظرهم ، وهو لا تنهى الجسم فى التجزئة ، وبالتالي فى الامتداد ؛ وإما ألا يتحقق بالفعل فيكون وهماً يخالفه الدليل . والحق أن مسألة الجوهر الفرد كانت مشكلة كبيرة عند متكلمي الإسلام وفلاسفته ؛ فالأولون لا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عملياً ، والآخرين لا يتصورون جزءاً مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان ؛ ومهما يكن من شئ فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ كان له شأن كبير فى علم الكلام ، بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع ؛ كما كان أساساً لوجهة نظر فى الكون تبني على القول بالخلق المستمر .

فأما من حيث النقطة الأولى ، وهى إثبات حدوث العالم ووجود الصانع ، فإنه إذا كانت الأشياء مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفك عن أعراض معينة ، وإذا كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل أن تكون قد تابعت فى الماضى إلى غير نهاية

— وهذه هي القديمات الكبرى لمذهبهم — فإن الجسم لا يسبقها ؛ فهو إذن حادث ، لأن من القواعد الكبرى عند المتكلمين أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ وإذا كان الكون حادثاً ، وكان الحادث ما يجوز وجوده وعدمه على سواء ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه ، فإنه يحتاج في وجوده وفي النجوى الذي عليه وجوده إلى مُحَصِّص يجعله على ما هو عليه بالفعل دون ما يمكن أن يكون عليه . هذه الطريقة توجد مُجَمَّلَةً في كتاب التمهيد للباقلاني ومُفَصَّلَةً في كتاب الإرشاد للجويني .

ويمكن أن يقال أيضاً إنه إذا كان الكون مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ فإنها إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، ساكنة أو متحركة ؛ وهي لا يلزمها ، من حيث ذاتها ، أحد هذين فقط ؛ لأنه لو لزمها من حيث ذاتها لما تغير ، وهذا خلاف المشاهد ؛ فبما أنها تجتمع وتفرق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ويفرق المفرق ، وهو الله .

وأما النقطة الثانية ، وهي القول بالخلق المستمر ، فهي تنبني على مقدمات وضع بعض المتكلمون ، وبعضها لزم عما وضعوه منها . ففي الأجيال التالية بعد الأشعري توطد القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وتوطدت أحكامه التي نعرفها عند المعتزلة ، كما وضعت أحكام أخرى جديدة ، فنصوّر متكلمو الأشاعرة أن الجسم ، وبالتالي المكان ، وكذلك الأعراض القائمة بالجسم ، وأيضاً الحركة والزمان ، كلها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ مثالة في ذاتها ، ولا تتميز الأجسام منها إلا بأعراضها ؛ وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها كم ولا حجم ، وهذه هي المقدمة الأولى لمذهبهم ، كما يعرضه ابن ميمون في كتابه المشهور « دلالة الحائرين » . وم يرون أن أجزاء الجسم ، أو الجواهر الأفراد تتحرك في خلاء ؛ وهذا الخلاء لا بد من افتراض وجوده لكي يمكن تحرك الجواهر الأفراد أو اجتماعها وافتراقها ؛ وذلك لأن الأجسام لا تتداخل ؛ والجواهر الأفراد هي والجسم المؤلف منها تجتمعا أعراضاً لا تنفك منها ، وهي لا بد أن تشتمل على عرض واحد من كل جنس من أجناس الأعراض ، مما لا بد أن يكون في الجوهر الفرد من الأعراض المتنوعة كاللون أو العلم أو الراحة ونحوها ، أو من أحد الضدين للحركة أو السكون ، أو مما يلزم عن اتصاف الجوهر بعرض مخصوص كالحياء التي لا بد لها من أعراض أخرى كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو القدرة أو العجز مثلاً . هذه الأعراض لا تبق سوى جزء واحد لا يتجزأ من الزمان ، وهو « الآن » ، — وهذا هو

ما قضوا به من أن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، يعنون وحدتين من أصغر ما يتألف منه الزمان — فالأعراض إذن تُخلَق في كل وقت ؛ ولما كانت الجواهر لا تخلق منفردة بل بأعراض ، والأعراض لا تخلق منفردة بل في جواهر ، ولما كان من المستحيل عندهم قلبُ الجواهر أعراضاً أو العكس ، فإن هذا كله يؤدي منطقياً إلى أن الجواهر نفسها تُخلَق في كل وقت ، ومعهما أعراضها من حركة أو سكون ، من اجتماع أو افتراق ، ومن بقاء أو فناء الخ ؛ ولما كان كل ما في السكون ، سواء أكان جوهراً أو عرضاً أو فعلاً إنسانياً أو غير ذلك مما تقدم ذكره ، مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ بأعراضها ، فإن الذي يمسك هذا السكون في مجموعه وفي أجزائه هو قدرةُ الله الخالقة وإرادته التي يجوز منها أن تفعل كل ممكن ومُتَخَيَّل في العقل . والأجزاء الجسمية متناهية في العدد ولكن الله يخلق منها ما يشاء بأعراضه دفعة واحدة ؛ وبما أنه لا يخلق جوهراً عارياً من الأعراض ولا عرضاً دون جواهر ، كما أنه لا يقلب الجواهر عرضاً ولا العكس — لأن هذا كله مستحيل — فالله لا يزال يخلق الأشياء بأعراضها خلقاً مستمراً في كل آن ؛ وهو يعدمها بأن يكفَّ عن خلق الأعراض . والنتيجة الطبيعية لهذا كله هي أن السكون في مجموعه أو أجزائه في هذا الآن غيره في الآن السابق وغيره في الآن التالي ؛ وقدرة الله بما جرت عليه العادة في الفعل هي التي تُظهر لنا أن السكون واحد في امتداد وجوده ؛ ونحن إن كنا لا نستطيع أن نرى الفعل الخالق الذي يفعله الله في السكون باستمرار ، فذلك لأنه يَدِقُّ عن إدراك الإحساس الإنساني الخادع .

وقد ذهب المتكلمون — كما يقول ابن ميمون — إلى هذا الرأي تفادياً للقول بشيء فاعل سوى الله ، من نحو طبيعة فاعلة باقية الفعل ، وتجنباً للقول بتعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض ؛ وكل شيء في السكون هو عند متكلمي الأشاعرة المتأخرين فعل من جانب الله ؛ والعدم ليس فعلاً عندهم ، بل هو كفَّ عن الفعل أو عن الخلق .

ورأى متكلمي الإسلام في خلق العالم وحدوثه وفي تصوره على هذا النحو هو الذي يقابل تصوّر فلاسفة الإسلام للخلق بطريق الصدور والفيض المتدرّج من القمة وهي الذات الإلهية ، حتى عالم المادة .

إن هذا الكتاب الذي أقدمه اليوم للقراء يتناول مذهب الجزء الذي لا يتجزأ عند

متكلمى الإسلام الأولين ، ويعالج مايتصل بذلك من مشكلات . وإنما قدمت له بهذه المقدمة لأبين أهمية مسألة الجوهر الفرد في تطورها وما أدت إليه بعد العصر الأول .

ولقد عرفتُ هذا الكتاب أثناء دراستى فى باريس عام ١٩٣٨ ، فأعجبت به من حيث الاستقصاء والدقة وأهمية الموضوع ، ورغبت فى نقله إلى العربية ، خصوصاً وأنه يكشف عن نواحي جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها فى الفكر الإسلامى ، كما أنه يبين فى موضوع البحث وجوهاً من الشبه أو الخلاف بين الفكر الإسلامى من جهة وبين الفكر اليونانى والهندي من جهة أخرى . هذا إلى أنه يعالج شخصيتين من أهم الشخصيات فى عالم الفكر الإسلامى ، وهما الرازى الطيب وناصر خسرو ، ويعرض للبحث فى آراء مفكرين كثيرين دعت إلى الكلام عنهم المناسبة . وكان من حسن حظى أنى عرفت مؤلفه العلامة الدكتور بنيس فى باريس ، فرجعت إليه فى إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحريراً للدقة فى التعبير ، كما أنى استطعت وأنا فى باريس مراجعة نصوصه التى لا تحصى فى مخطوطاتها الكثيرة التى رجع إليها المؤلف ؛ ولم يكن هذا على بالأسر اليسير .

وقد حالت غيبتى الطويلة فى الخارج أثناء الحرب دون نشر الترجمة قبل الآن ، وهما أنا إذا أقدمها للمعنيين بالدراسات الإسلامية .

وأحب أن أوصى من يقرأ هذا الكتاب ألا يملّ من كثرة ذكر المراجع ولا من كثرة التعليقات وطولها ، فإنها مملوءة بالمراجع والآراء ، وبالمعلومات عن أشخاص لا نعرف عنهم إلا القليل وبمقارنات تدل على سعة اطلاع مؤلفه على الفكر الإسلامى والعوالم الفكرية المتصلة به .

وقد حاولت جهدى وبمقدار ما تسمح الظروف الحالية لطبع الكتب أن أزود الكتاب بالفهارس اللازمة ؛ ولكن اضطررتى ضرورة الاقتصاد فى الورق إلى الاختصار فى ذلك على ما له أهمية ؛ وعلى طالب الفلسفة الإسلامية والباحث فيها خاصة أن يقرأ الكتاب كله وأن يأخذ منه من المادة والمصادر والمسائل ما يريد .

وقد اضطررت تسهيلاً لعملية الطبع فى مثل هذا الكتاب أن أذكر بعض المراجع الأجنبية باختصار أو باللغة العربية . ولكن يجد القارئ بياناً وافياً لذلك فى آخر الكتاب .

هذا وأحب أن أتبه القارئ إلى أنى لم أراع دائماً التسمية العربية لبعض المؤلفين والمفكرين ، وذلك تسهيلاً لمن يريد البحث في المراجع الحديثة ، وإلى أنه على الرغم من الاجتهاد في حسن التصحيح وقعت أخطاء يحذر القارئ تصحيحها في آخر الكتاب مع استدراكات لأشياء سقطت أثناء الطبع أو لتصحيح اصطلاح ما .

ولقد كانت ترجمة هذا الكتاب شاقة بمجدة ، كما كان القيام بطبعه على هذا الوجه مجهداً أيضاً ؛ فأما الترجمة فهي لى ، وأما الفضل في إخراج الكتاب على هذه الصورة المتقنة فهو يرجع إلى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، إلى المدير الفني لهذه المطبعة صديق الأستاذ عبد اللطيف الديماطى ، وإلى جميع مساعديه .

ولا شك أن فضل نشر هذا الكتاب العلمى النادر الموضوع يرجع إلى رجال مكتبة النهضة المصرية ، فهم بتيسير نشره قد قدموا للمستغلين بدراسة الفكر الإسلامى مرجعاً من أحسن مراجعه .

وقد رأيت إكالا للنفع أن ألحق بالكتاب ترجمةً لَمقال جيد في نفس الموضوع للأستاذ أوتو بريزل الأستاذ بجامعة ميونيخ والمتوفى في الحرب القربية .

ولا يفوتنى أن أشكر كل من قدّم أية معونة سهلت نشر هذا الكتاب .

وأرجو أخيراً أن أكون قد قدمت بترجمته للقراء مادة جديدة ، وللباحثين الناشئين فى الجامعة خاصة مثالا لما ينبغى أن يكون عليه البحث فى تاريخ الفكر الإسلامى من الدقة والعمق والاستيفاء والجهد ، والله هو الموفق للسداد مـ

محمد عبد الهادى أبو ريرة
مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة فى ٢٥ شعبان ١٣٦٥ هـ
٢٤ يولييه ١٩٤٦ م

مقدمة المؤلف

يشتمل القسم الأول من هذا الكتاب على بيان لمذهب الجوهر الفرد عند متكلمي الإسلام ، أخذاً عن أقدم المصادر . ويتناول القسم الثاني منه دراسة آراء محمد بن زكريا الرازي في العلم الطبيعي ودراسة علاقاتها بمذاهب القدماء [من اليونانيين] ؛ يلي ذلك بحث موجز للآراء التي تتصل بمذهب الجوهر الفرد والتي نصادفها في الفلسفة الإسلامية عند المتأخرين . أما القسم الثالث فقد خُصّص للنظر في مختلف الآراء التي تعرض عند السؤال عن المصادر التي أخذ منها مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين .

وقد أتيت لي أن أنتفع في هذا البحث بما حوته المكتبة الأهلية في برلين ونظيرتها في باريس من كنوز غنية بالخطوط ؛ ولم يتيسر لي الرجوع إلى مخطوطات في غير هاتين المكتبتين إلا قليلاً .

وأخص بالشكر أستاذي ه . ه . شيدر H. H. Schaefer لأنه أشرف على سير هذا البحث بعناية زائدة وكلف نفسه مشقة القراءة له أثناء طبعه .

محتويات الكتاب

صفحة

كلمة المترجم ج

مقدمة المؤلف ك

محتويات الكتاب م

١ - مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام ١

١ - تسمية الجوهر الفرد ٣

٢ - الجوهر الفرد والجسم ٥

٣ - تأليف الجواهر الأفراد ٧

٤ - جواز ماسة الجواهر الأفراد ٩

٥ - الرد على النظام ، والبراهين على وجود الجوهر الفرد ١١

٦ - الأعراض ١٧

٧ - العلّة ٢٧

٢ - مذهب الرازي في الجوهر الفرد ٣٥

١ - الهيولى ٤١

٢ - المكان ٤٦

٣ - الزمان ٥٠

٤ - الأثران شهري ومذهب الرازي في نشوء العالم ٥٦

٥ - مصادر فلسفة الرازي ٦٠

٦ - الرازي وعلم الكلام ٧٦

٧ - بقاء الآراء المأثورة باسم أفلاطون في العلم الطبيعي واستمرارها عند فلاسفة

الإسلام المتأخرين ٧٨

- ٨ — فهرس مؤلفات الرازي ٨٤
- ٣ — مصادر مذهب الجواهر في علم الكلام ٩١
- ١ — الكلام ومذاهب اليونان في الجواهر الفرد ٩١
- ٢ — مذاهب الهند في الجواهر الفرد ١٠٠
- ١ — مذهب الجواهر الفرد عند الجايتا ١٠١
- ب — مذهب الجواهر الفرد عند البوذيين ١٠١
- ج — مذهب الجواهر الفرد عند النيايا والوايشيشكا ١٠٤
- د — الكلام ومذاهب الهند في الجواهر الفرد ١١٠
- ملحق : مهمم والمفترضة ١٢٢
- مقال الأستاذ برينزل عن مذهب الجواهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ١٣١
- قاموس الأعلام ١٤٩
- قاموس الأسماء والاصطلاحات ١٥٦
- قائمة المراجع ١٦٣
- لوحة تاريخية ١٦٧
- استدراكات وتصحيحات ١٧١

مذهب الجواهر الفرد في علم الكلام

صار مذهب الأشاعرة الكلامي ، رغم اعتراضات كثيرة وُجّهت إليه ، مذهب جمهور المسلمين ؛ وهو قد نال هذه المكانة بفضل حلّه لمشكلة العلاقة بين الله والخلوقات ومشكلة العلاقة بين العلم والوحي ؛ أما ما نصادفه بين المسلمين من مذاهب أخرى ، فقد حاولت أن تغطي الهوة التي بين وجود الله وبين وجود الخلوقات وأن تنفّهم الصلة بينهما بواسطة المعرفة الفلسفية ، وعلوم الفنوسطين السريّة ، ومن طريق شهود أهل التصوف والكشف . وبذلك نشأ الميل إلى استعمال فنون التأويل لتقريب الحقائق التي جاء بها الوحي من الحقائق الفلسفية والقول بأنّها في الحقيقة شيء واحد . إن مثل هذه المحاولة الجريئة كان لابد أن تصطدم عند مسيحي الغرب بعقائد الكنيسة المركبة تركيباً كبيراً ، فقد كانت الكنيسة تَحْصص النظريات الفلسفية وتقدر قيمتها وتفرضها على أنها زندقة أو هي كانت تقبلها ، ولكنها تعتبرها حقائق في المرتبة الثانية [بعد حقائق الدين] . أما في الإسلام فلم تكن هناك عقائد مركبة بمثابة نُقل يقابل المذاهب الفلسفية ، وكانت كل الأبواب مفتوحة أمام التأويل^(١) ، وكان العقل الإسلامي يكتفي في حكمه أحياناً بالتفرقة بين شيء ظاهر هو القشر ، وآخر باطن هو اللباب ؛ ولكن مسلمي أهل السنة لم يرضوا على مرّ الزمان بأن تحل الفلسفة محل الدين من طريق هذا التدليل الأجوف ؛ فأجابوا على ذلك بعمل من جانبهم ، وصار الاعتبار الأول

(١) قارن مثلاً موقف ابن رشد الذي يذهب في كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إلى أن حقائق الدين هي في جوهرها حقائق الفلسفة ، بالرأي الإلهادي المنسوب لمن تأثر بمذهب ابن رشد من اللاتينيين الذين قالوا بمقتبين متعارضين : حقيقة دينية وحقيقة فلسفية ، هذا الرأي الذي يبدو كأنه مخرج لجأ إليه من أيس من التوفيق بين الدين والفلسفة . أنظر كتاب P. mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin ج ١ ط ٢ ، لوفان ١٩١١ م ١٤٤ ، ١٩٠ وما يليهما . وفيما يتعلق بمذهب ابن رشد لا نرى للقول بتقدم الوحي وشرفه على العقل من حيث أنهما مصدران للمعرفة كما يذكر ابن رشد إلا شائناً ثانوياً ؛ أنظر في موقف ابن رشد في أمر الدين والفلسفة كتاب M. J. Müller, Philosophie u. Theologie des Averroes ط . u. Thenlogie des Averroes ميوينخ ١٨٥٩ وكتاب L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd ط . sur les rapports de la religion et de la philosophie بارس ١٩٠٩ وكتاب L. Strauss, Philosophie u. Gesetz ط . برلين ١٩٣٥ م ٦٩ وما يليها .

في الحكم للمذهب الإسلامي الأول الذي يتلخص في القول بقدرة الله على كل شيء ، هذه القدرة المنزهة عن الخضوع للقوانين ، والتي لا تحدّها قيود ولا تنقيدها اعتبارات وأصول . وقد نجا مذهب الأشاعرة مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول بالقدرة الإلهية على كل شيء بالمعنى الإسلامي الأول هو المقياس الأعلى في مذاهبهم .

ومذهب الجوهر الفرد جزء من صميم مذهب الأشاعرة^(١) . فالخالق والخلق عندهم متباينان تمام التباين ؛ فأما الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً ، وعبارتهم المشهورة في الكلام عن الله ، وهي قولهم « بلا كيف » ، تقف سداً منيعاً دون كل نظر بالفكر في ماهية الله أو في صفاته ؛ وأما الخلوقات ، فهي تنقسم إلى جواهر أفراد سواء أكانت أجساماً أم أعراضاً أم مكاناً أم زماناً . وكل حادث يقع في الزمان ، فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا تربط بينها إلا إرادة الله . والأعراض عندهم لا تبقى زمانين ؛ أما الأجسام فهي تبقى بأن « تُخلق في كل وقت » ، وفي هذا إنكار لقوانين الطبيعة قاطبة ؛ ومبدأ التجويز الذي يقول بإمكان كل متخيّل سوى المستحيل العقلي هو المبدأ السائد عند الأشاعرة بلا تقييد .

ويقوم مذهب الأشاعرة الكلامي ، إذا نظرنا إلى تاريخه ، على مذهب من تقدمهم ، وهؤلاء هم المعتزلة في الأغلب ؛ ويرجع إلى المتقدمين أيضاً مذهب الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ .

وقد عرف الباحثون منذ زمان طويل أن من المراجع الكبرى لمعرفة مذاهب المعتزلة في الجزء الذي لا يتجزأ « كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين والباطنانيين » لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري — وقد ترجمه أ. بيرم (A. Biram) . القسم المختص من هذا الكتاب بالجزء الذي لا يتجزأ ونشره في مدينة ليدن عام ١٩٠٢^(٢) — وجزءاً من كتاب كبير لابن

(١) وأحسن بيان منظم لمذهب المتكلمين في الجزء الذي لا ينقسم هو ما جاء في كتاب دلالة الحائرين لابن سبيون ، وإن كان هذا الفيلسوف خصاً للمتكلمين ومعارضاً لهم ؛ أنظر نشرة مونك S. Munk لهذا الكتاب بعنوان Guide des Egarés ياريس ١٨٥٦ — ١٨٦٦ ج ١ ص ١٠٤ وما بعدها من النسخة العربية . وقد حلّص ماكدونالد D. B. MacDonald هذا الجزء من دلالة الحائرين في مقاله Continuous re-creation and atomic time مجلّة Isis م ٩ عام ١٩٢٧ ص ٣٤٢ وما يليها .

(٢) أنظر أيضاً كتاب M. Horten, Die Philosophie des Abū Raschīd ، بُن ، ١٩١٠ .

المرتضى يسمى البحر الزخار^(١)، وكتاب المواقف للإيجي؛ هذا إلى إشارات تعرض في كتب المصنفين في آراء الفریق .

ولكن معارفنا بمذاهب قدماء المتكلمين قد زادت زيادة كبرى في السنين الأخيرة بعد نشر « كتاب الانتصار »^(٢) لأبى الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، وكتاب « مقالات الإسلاميين » لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري^(٣) .

وفي الكتاب الأخير خاصة معلومات كثيرة عن مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند قدماء المتكلمين . وقد عني الأستاذ أوتو پريتزل O. Prtzel بأن يبين في مقال له عنوانه : « مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين المسلمين »^(٤) للمذاهب التى ذكرها الأشعري، قام بمهمة يشكر عليها ؛ ولكن إذا عرفنا المكانة الكبرى لمذهب الجزء في مباحث الكلام الإسلامى ، لم يكن هذا البحث الجديد الذى يكمل بحث پريتزل فضلا من القول .

على أن الأشعري قد جرى في كتابه على طريقة ذكر المسائل الخلافية منتزعة من السياق، ومقطوعة الصلة بما كان يرتبط بها، وفي صورة أكسبها الجدل صبغة مقتضبة نقدية متطرفة ؛ وهذا يجعل من المستحيل بيان مذهب كل من كبار المتكلمين بياناً موحداً، ولذلك فلا بد لي من أن أكتفي بمحاولة تجلّية المفهومات المختلفة وإيضاح المسائل التى أثارها المتكلمون وبحشوها .

١ -- تسمية الجوهر الفرد^(٥)

استعمل المتكلمون في تبصيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد في الدور الذى يواجهنا

(١) مخطوط برلين Glaser 230، ومنه أجزاء ترجمها هورتن في كتابه المسمى die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam، مبن، ١٩١٠ .

(٢) نشره نيرج H. S. Nyberg بالقاهرة عام ١٩٢٦ .

(٣) نشره ه. ريتير H. Ritter بإستانبول ١٩٣٠ . ومن المراجع الهامة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمطلعة والرافضة والعتزلة للباقلاني، مخطوط باريس ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهلية، ومجد الباحث معلومات قيّسة في مؤلفات غير الدين الرازي ونصير الدين الطوسي . وارجع إلى مقال دى بوور في دائرة معارف الدين والأخلاق (ERE) تحت عنوان Atomic theories (Mohammedan) .

(٤) Die frühislamische Atomenlehre بمجلة Der Islam م ١٩ عام ١٩٣١ من ١١٧ — ١٣٠ .

(٥) أظن مقالات الإسلاميين الأشعري ص ٥٩، ٣٠١ — ٣٢١ .

عند الأشعرى عبارات : الجزء الذى لا يتجزأ ؛ الجزء الواحد ؛ الجوهر الواحد ؛ الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ؛ كما استعملوا لفظي : الجزء ، والجوهر باختصار ، على ما أبان برتزل . وفى هذا الشأن يمتحن برتزل فى بحثه الآنف الذكر (ص ١٢٢ هامش)^(١) أن لفظ الجوهر فى اللغة العربية كان يدل فى أول الأمر على الجزء الذى لا ينقسم ؛ غير أنه يجب عند بحث هذه المسألة ألا تمزب عن أذهاننا طريقة أهل الكلام العامة فى إطلاق الأسماء ؛ فهم يستعملون اللفظ الدال على الشيء فى تسمية كل جزء من أجزائه أيضاً ؛ فمثلاً تدل كلمة علم وعلمين على جزء أو جزءين من المعرفة ، وكذلك كلمة قدره وقدرتين . وعلى هذا فربما كانت كلمة جوهر التى استعملت أولاً للدلالة على المادة والجوهر استعملت أيضاً للدلالة على جزء الجسم ، وهو الجوهر الفرد . ومهما يكن من شيء فقد كان الاصطلاح الجارى للدلالة على الجوهر الفرد ، هو الجوهر الواحد ، أو الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ؛ وأما ما جاء فى النصين اللذين ذكرهما برتزل من استعمال لفظ الجوهر وحده فى الدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد يكون ضرباً من الاختصار فى التعبير . ومما هو جدير بالملاحظة ، أن النظام ، وهو الخضم اللدود لمذهب الجزء الذى لا ينقسم ، يستعمل لفظ الجوهر^(٢) ، خلافاً لهشام بن الحكم ، ويمكن أن نعلل ذلك بنزعة النظام التى سنراها فى مواضع أخرى إلى أن يعبر باصطلاح المعترلة عن المعانى الغريبة عن مذهبهم . ولا مشاحة أنه فى أثناء نمو علم الكلام وتكامله فيما بعد كان لفظ الجوهر ، مجرداً من الزيادة ، يدل على الجزء الذى لا ينقسم . تجد هذا عند أبي رشيد فى مواضع كثيرة^(٣) ؛ بل يذهب الباقلاني^(٤) ، وهو معاصر لأبي رشيد أسن منه ، إلى حذو وضع الأجسام فى مقابلة الجواهر (بمعنى الأجزاء التى لا تتجزأ) . ونجد مثل هذه التفرقة فى كتاب عقيدة السلف^(٥) المنسوب لأبي إسحاق الشيرازي^(٦) ، وفى كتاب الفقه الأكبر

(١) لم ينتبه برتزل إلى أن هشام المذكور فى المقالات ص ٣١١ س ٨ ليس هو هشام بن الحكم بل هشام الفوطي ، كما يدل على ذلك النص الذى نقله برتزل (ص ٣١٥ س ١٤) فى هذا الموضوع .

(٢) المقالات ص ٣٠٩ س ٣ .

(٣) وقد يسيه أحياناً الجوهر المفرد (ص ١١ ، ٤٢) .

(٤) كتاب التمهيد ، مخطوط باريس ٦٠٩٠ ص ٦ م .

(٥) مخطوط باريس ١٣٩٦ ، الرسالة الثالثة ، ص ٢٣ ط — ٢٤ و .

(٦) الراجع أنه الفقيه المشهور أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي الفيروزبادي المتوفى عام

الثاني للنسب لأبي حنيفة^(١) . أما ابن حزم فهو يستعمل كلمة جوهر مرادفة في المعنى لكلمة جسم وينقد مذهب قوم من المتكلمين أثبتوا شيئاً سموه « جوهرًا » ، ليس جسماً ولا عرضاً بل جزءاً من الأجزاء التي لا تتجزأ والتي تنقسم إليها الأجسام عندهم . ويتجلى في هذه التسمية الاصطلاحية ، وهي : الجزء الذي لا يتجزأ ، ذلك الدور الكبير الذي كان لمسألة عدم التناهي في القسمة في المباحث الأولى المتعلقة بالجواهر الفرد بين المسلمين . وكان هناك لفظ يدل أول الأمر على ما يدل عليه لفظ الجزء ، وهو لفظ « البعض »^(٢) ؛ ولكنه لم يزل ما ناله لفظ « الجزء » من خصوصية الدلالة على جزء المادة الذي لا ينقسم .

٢ - الجوهر الفرد والجسم

أجاب أوائل القائلين بالجواهر الفرد من المتكلمين ، وهم الثلاثة : أبو الهذيل ، ومعمّر ، وهشام الفوطي ، في مسألة العلاقة بين الجزء الذي لا ينقسم وبين الجسم ، باعتبارها مسألة أقل عدد من الأجزاء التي لا تتجزأ يكفي لتكوين أقل الأجسام ، إجابات متفقة في الأساس ، وإن اختلفت في التفصيل ؛ ويقابل مذهب هؤلاء الثلاثة مذهب آخر يخالف له لرجل ليس من المعتزلة ، وهو ضرار بن عمرو .

يقول أبو الهذيل : « الجسم ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل ؛ وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء ، أحدها يمين والآخر شمال ، وأحدها ظهر والآخر بطن ، وأحدها أعلى والآخر أسفل » .

ويقول معمّر : « هو الطويل العريض العميق ، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء وزعم أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول ، وأن العرض يكون بانضمام جزءين إليهما ، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء ، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً طويلاً عريضاً عميقاً » .

(١) أظفر A. J. Wensinck, the muslim Creed ، كمبريدج ، ١٩٠٩ ، ص ٢٠٩ - ٢١٠

(٢) أظفر المقالات ص ٣٠٦ س ٣ تحيد الكلام عن مذهب ضرار في الأعراض باعتبار أنها « أبعاض الأجسام » . وفي المقالات ص ٣١٧ س ١٢ لفظ « الأجزاء » في الكلام عن مذهب ضرار نفسه . قارن أيضاً التقابل بين البعض والكل في كتاب الانتصار ص ٧ س ١٠ .

وقال هشام الفوطى : « إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ؛ وذلك أنه جعله ستة أركان ، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء ، فالذى قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً » .

وزعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار « أن الأجزاء هي اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين ، وهذه الأشياء مجتمعة هي الجسم ، وليس للأجسام معنى غير هذه الأشياء ، وأن أقل ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء ، وهو أقل قليل الجسم »^(١) .

يتبين من بحث هذه المسألة أن أبا الهذيل ومُعَمَّرًا وهشاما لا يعتبرون للأجزاء التي لا تنقسم ما يجعلون للأجسام من الأبعاد^(٢) . وأنا أميل إلى الشك في أن التكميلين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون ، عن شعور تام ، أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط ، وإن كانت الآراء التي عرضتها قد تدل في ذاتها على ذلك ، أعنى أن النقطتين تكونان خطاً وهلم... .

وأياً ما كان فإنه قد شاع بين الفلاسفة في أوائل القرن العاشر الميلادى على الأكثر تصوّر الأجزاء التي لا تنقسم جواهر أفراد رياضية *ἄτομα μαθηματικά*^(٣) ؛ وذلك يرجع في الأرجح إلى معرفتهم بأبحاث الأوائل [من اليونانيين] . وبما هو جدير بالملاحظة كثرة الآراء التي وجدت منذ أقدم أطوار علم الكلام والتي تتصل بمسألة فيها دقة ظاهرة ، وهي مسألة أقل عدد من الجواهر الأفراد يمكن أن يؤلف جسماً^(٤) . وهذه المسألة لم يرد لها ذكر عند أبي رشيد ، وربما كان ذلك ، لأنه من معزلة البصرة الذين يجعلون للجزء الذي لا ينقسم قدراً من المساحة . وقد جاء في كتاب عقيدة السلف هذا الرأى : وهو أن الجسم

(١) أنظر هذه النصوص في المقالات من ٣٠٢ س ١٦ ، من ٣٠٣ س ٩ ، من ٣٠٤ س ١ ، من ٣١٧ س ١٣ .

(٢) ولقد أصاب پريتل من حيث الفكرة إذ يعتبر أبا الحسين الصالحى ، لقوله بأن الجزء الذى لا يتجزأ جسم ، من أصحاب مذهب الأجسام الصغيرة (Korpuskular-Theorie) التكرين للجوهر الفرد . وأساس رأى الصالحى أنه عرّف الجسم تعريفاً آخر ، فهو عنده ما احتمل الأعراض ، ولما كانت هذه عنده هي صفة الجزء الذى لا يتجزأ جاز أن يسمى جسماً (المقالات من ٣٠١ س ٥) .

(٣) أنظر أول القسم الثالث من هذا الكتاب .

(٤) حكى الجاحظ (حيوان ج ٥ س ٢٠) أن أقل الجسم ستة أجزاء عند البعض وأنه ثمانية عند آخرين .

يجوز أن يتألف من جوهرين^(١) . ويحدثنا ابن حزم أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا أضيف إليه مثله ، حدث لها طول ، وأن هذا لا يختلف فيه أصحاب الجزء . أما في مسألة أقل عدد من الأجزاء لا بد منه لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد ، فالآراء مختلفة : قالت الأشاعرة : بوجوب جزءين ، وأوجب غيرهم أربعة وآخرون ستة ، والجميع متفقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسماً ذا ثلاثة أبعاد^(٢) .

٣ - تأليف الجواهر الأفراد

يطلق على حصول الأجسام من جواهر لا تنقسم لفظ التأليف ، والاتساف ، والتركيب ، والاجتماع ؛ وهذه الألفاظ تستعمل في كتاب مقالات الإسلاميين بمعنى واحد ؛ على أنه قد جاء في كتاب المسائل (ص ٣٥) أن أبا القاسم البلخي حاول أن يحمل لفظ الاجتماع خاصاً بالأعراض إذا اجتمعت ، وأن يخص لفظ الائتلاف والمجاورة بالجواهر المفردة إذا اجتمعت ؛ ولكن أبا رشيد يخطئ أبو القاسم في هذا الاختيار ، ويقول إنه بالضد مما يقوله أهل اللغة .

ويعتبر التأليف عرضاً ، وسنعود فيما بعد إلى المباحث المتصلة بفكرة التأليف .
وستكلم هنا أولاً عن خلاف ذكر في كتاب المسائل (ص ٣٨ وما بعدها) من شأنه أن يلقي نوراً على الصعوبات التي تلحق بتصور الجوهر الفرد مجرداً من المساحة . والخلاف هو : هل للجزء قسط من المساحة ؟ ذهب أبو هاشم بن الجبائي ، شيخ البصريين من المعتزلة ، إلى أن لكل جزء قسطاً من المساحة ؛ وأنكر ذلك أبو القاسم ، وهو من البغداديين ،

(١) مخطوط باريس المتقدم ص ٢٣ و . (٦) الفصل ج ٥ ص ١٠٥ .

(٢) انظر أيضاً البحر الرخاير لابن المرتضى (مخطوط برلين Glaser 230 ص ٢٧ و - ط ، و كتاب Horten, Probleme ص ٢٢١ . وفي كتاب الصغائف في الكلام لئس الدين محمد بن الأشرف الحسيني السمرقندي (ص ٣١ و) أن الكمي (وهو أبو القاسم البلخي) كان يقول إن الجسم قد يحصل بأربعة جواهر فردة ؛ وهذا هو أقل عدد يكتفي عنده لتأليف الجسم ، وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كثلث ورابعها فوقها ، فيحصل مخروط ذو أربعة أضلاع مثلثات (ويحسن أن يقال هرم بدلا من أن يقال مخروط تمثيلاً مع المعنى) . وفيما يتعلق بمخطوط السمرقندي انظر ما كتبه عنه C. Rien في ملحقه لفهرس المخطوطات العربية بمتحف البريطاني ط . لندن عام ١٨٩٤ ص ١٠٩ رقم ١٨١ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٦٨ .

ويظهر أن هذه المسألة ليست جديدة لأنه يقال عن أحد الأدلة إنه ذكر في الكتب .

ويستدل أبو هاشم على ما ذهب إليه بأنه يستحيل في تصور العقل أن يتألف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها ؛ فلا بد أن يكون للجزء الذي لا ينقسم قسط من المساحة صفة له ^(١) . ومن أدلته أيضاً أنه يستحيل أن تتوهم في وسط الدائرة أكثر من جزء واحد لا ينقسم (وهو أمر جائز توهمه إذا لم يكن للجزء قسط من المساحة) . وتدل هذه الحجة وكثير غيرها في كتاب المسائل ، بما تنطوي عليه من اعتبار الجزء الذي لا ينقسم نقطة رياضية ، على معرفة بالاعتراضات التي ترجع إلى مباحث الهندسة ، وهي الاعتراضات التي كانت أكبر مستودع أخذ منه الفلاسفة أسلحتهم لمحاربة مذهب الجوهر الفرد ^(٢) .

أما أبو القاسم فيذهب إلى أن المساحة التي للجسم لا ترجع إلى الجواهر الأفراد ، لأن هذه الجواهر ليس لها قسط من المساحة ، وإنما ترجع إلى التأليف ^(٣) ، أى إلى عرض . وقد فصل أبو القاسم في إثبات أن الطول أيضاً يحدث على هذا النحو . ونجد في أحد الاعتراضات التي وُجّهت إليه ما يكشف عن الصعوبة الناشئة عن هذا المذهب : فقد قيل إن الجزئين يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا . لأن يجوز أن يجتمع فيهما من التأليف مثل ما في أجزاء الدنيا .

يتجلى لنا هنا فرق أساسى بين مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ، وبين مذهب ديمقريط ؛ فإن ديمقريط يرى أن للمادة ، كما للجواهر الأفراد التي تتألف منها المادة ، خصائص أساسية معينة تكون ماهيتها ، وهى الصفات الأولية (primäre Qualitäten) بالاصطلاح الحديث . أما عند المتكلمين ، على الأقل في سلسلة الآراء الممتدة من أبى الهذيل ، ومن معمر وهشام القوطى فيما يَحتمل ، إلى الأشاعرة مازة بمعزلة بغداد ، فإن الأعراض ؛ باعتبار أنها جنس من الموجودات (Seinskategorie) على حدّته ، تختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الأولية منها ، ويمكن أن تقوم ، أعنى الأعراض ، عند المتكلمين في حل كل مشكلة شائكة مقام الصور والكيفيات عند الذين أخذوا بمذهب أرسطو فيما بعد .

(١) انظر فيما يتعلق بالتمييز بين الصفة والعرض الكلام عن الأعراض فيما يلى .

(٢) انظر مثلاً مقاصد الفلاسفة للقرالى ط . القاهرة ، ١٣٣١ م ٨٥ وما يليها .

(٣) ينسب ابن حزم في المِصْصَل (ج ٥ ص ١٠٢) هذا الرأى لأبى الهذيل .

٤ — جواز مُماسّة الجواهر

إن الصعوبات التي تُثار حول مسألة المماسّة بين الجواهر التي لا تنقسم ناشئة بالضرورة من القول بأن الجواهر الفرد مجرد عن المساحة ؛ ذلك أن الجواهر يوجد بين جواهر ماثلة له ؛ فإذا جوزنا تماثها لم يكن لنا محيص من التسليم بانقسام الجواهر إلى أجزاء ، لأن جزءه الذي يماس جوهراً غير جزئه الذي يماس جوهراً آخر .

وقد أثار أرسطو من قبل هذا الاعتراض على مذهب الجواهر الفرد (Phys. VI, I, 231 b) ، وهو اعتراض له شأن أساسي عند فلاسفة الإسلام في إبطالهم لمذهب المتكلمين في الجواهر الفرد^(١) . ومسألة المماسّة تواجهنا عند المعتزلة في صيغتين ثابتتين هما : هل يجوز أن يماس الجواهر الواحد مثليه ؟ وهل يجوز أن يماس ستة أمثاله ؛ وقد توجد هاتان الصيغتان معاً^(٢) . وقد أنكر أبو بشر صالح بن أبي صالح أن يماس الجواهر الواحد أكثر من جوهراً واحداً ؛ لأن كلا من الجوهريّن المتماثين يشغل صاحبه ، ولو جاز أن يماس الشيء أكثر من قدره جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة^(٣) . أما أبو الهذيل فهو يجوز أن يماس الجزء الواحد الذي لا يتجزأ ستة أمثاله^(٤) ، وهي الجواهر الأفراد الستة التي تحيط به من جميع جهاته .

ولمسألة المماسّة صورة أخرى دقيقة ، وهي نقطة الخلاف الفصلة في كتاب المسائل (ص ٨٤ وما يليها) وهي : أن الجزء هل يجوز أن يوضع على موضع الاتصال من الجزئين ؟ أم لا يصح ذلك؟^(٥) . والخلاف في ذلك بين أبي على الجبائي وأبي إسحاق في جانب ، وهما لا يجوزان ذلك ، وبين أبي هاشم في الجانب الآخر ، وذلك عنده جائز . ولا نريد الخوض في أدلة كل فريق بما فيها من تكلف أحياناً ؛ لأن هذا يبعد بنا كثيراً عن موضوعنا^(٦) .

(١) انظر النجاة لابن سينا ، ط . القاهرة ١٣٣١ هـ من ١٦٦ وما يليها وكتاب الأشارات والتنبيهات ط . ليدن ، ١٨٩٢ من ٩١ ، وقارن مقاصد الفلاسفة ص ٨٦ .

(٢) انظر المقالات ص ٣٠٢ من ١٠ ، ٣٠٣ من ٣ ، ٣١٧ من ٧ .

(٣) المقالات ص ٣٠٢ من ١٠ .

(٤) المقالات ص ٣٠٣ من ٣ .

(٥) لا تصل هذه المسألة بمألة الخلاء خلافاً لما يقوله Biram — انظر ترجمته لكتاب المسائل

ص ٣٦ هامش ٢ .

(٦) من بين الأدلة ذلك الاعتراض المشهور ، وهو أن القول بالجواهر الفرد يلزم عنه ألا يكون =

ويتصل بالمسألة التي تكلمنا عنها مسألة الجهة من حيث جواز إضافتها إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ والجهة هي في عرف المتكلمين إذ ذاك ما يُعبر عنه باليمين واليسار والفوق والتحت والأمام والخلف، وهي مكان اتصال الجوهر الفرد بما يحيط به^(١). وقد جاء ذكر هذه المسألة مفصلاً فيما نقله الأشعري في مقالاته (ص ٣١٦ — ٣١٧) عن كتاب للنظام في «الجزء»؛ وهاك نقل الأشعري:

«حكى النظام في كتابه «الجزء» أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن^(٢)... وحكى النظام أن قائلين قالوا إن الجزء له جهة واحدة، كنعو ما يظهر من الأشياء، وهي الصفحة التي تلقاك منها».

«وحكى النظام أيضاً أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات؛ وهي أعراض فيه، وهي غيره، وهو لا يتجزأ، وعليها^(٣) وقع العدد، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقدام والخلف».

«وحكى أن آخرين قالوا: إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ؛ فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفرادها، وهو لا ينفرد، ولكنه يُعلم، والكلام على الثمانية، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق، فالطول جزءان، والطول إلى الطول بسيط له طول وعرض، والبسيط إلى البسيط جهة لها^(٤) طول وعرض وعمق».

«وحكى أن آخرين قالوا: تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزئين، فإذا هتت لقطعهما أفناهما القطع، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وهك، ومتى فرقت بينهما في الوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما؛ هذا آخر ما حكاه النظام».

== قطر المربع أطول من ضلعه. فارن K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik ط. هبورج ١٨٩٠، ص ١٤٩، ١٩٤ وما يليها، ٣٧٦، ٤٧٧؛ وكتاب المسائل ص ٨٠ هامش ٢ من الترجمة، وكتاب مقاصد الفلاسفة ص ٨٨ والقيصل ج ٥ ص ١٠٣ — ١٠٤. وتوجد إشارة قصيرة لذلك في كتاب النجاة ص ١٦٧ وفي عيون الحكمة (تسع رسائل...) ط. استانبول ١٢٩٨ هـ ص ٩.

(١) فارن الفصل ج ٥ ص ١٠٠.

(٢) يقول الأشعري إن هذا هو رأى عبّاد بن سليمان، وأغلب الظن أن ذلك ليس من كلام النظام.

(٣) يحسن التصحيح هكذا ليعود الضمير على الأعراض. (٤) يحسن قراءة: «جسم له»

وليس من مجرد الاتفاق أن تكون هذه القطعة التي حُفِظَت إلينا من كتاب النظام ، وهو أكبر خصوم مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، تدور إلى حد كبير حول الصعوبات التي تنشأ من تصور الجوهر الفرد شيئاً منفرداً لا مساحة له . والرأيان المذكوران أخيراً — وأولهما يقرب في تأليف الجسم من الجواهر الفردة من رأى معمر^(١) — لا يتعرضان لحلّ الصعوبات ؛ كأنهما يقولان إنه لا بد من القول بالجواهر الفرد لحاجة العقل إلى ذلك ، والأحكام إنما تتعلق بشيء يتألف من جواهر كثيرة .

والرأى المذكور في المقالات (ص ٣١٦ س ١٠) يطابق رأى أبي القاسم البلخي وأبي على الجبائي ، كما يذكره صاحب كتاب المسائل ، فهما كانا يقولان إن جهات الجزء الست هي غيره ، ويخالفهما أبو هاشم ، فهو يقول أن جهة الجزء راجعة إليه ؛ وأبو رشيد — وهو يقول في هذه المسألة بقوله — يستعمل في ذلك لفظ التحيز . ومن صفات الجوهر الذي لا ينقسم أن يشغل حيزاً لأن الجوهرين الفردين لا يمكن أن يوجدوا معاً في حيز واحد . أما مسألة الأبعاد فلم تُبحث في كتاب المسائل عند الكلام في التحيز .

٥ - الرد على النظام ، والبراهين على وجود الجوهر الفرد

كان النظام بين متكلمي المعتزلة أكبر خصوم مذهب الجزء الذي لا ينقسم ؛ وقد دعت مهاجماته له أصحاب هذا المذهب إلى التفكير في أصوله وأرغمتهم على طلب أدلة تثبت أمام النقد .

يذكر ابن حزم^(٢) لأصحاب الجوهر الفرد ، ولعله يقصد المعتزلة ، خمسة أدلة على وجوده ؛ وتدل المقارنة بين هذه الأدلة وبين ما في كتابي الانتصار والمقالات على أن الجزء الأكبر منها مأخوذ من النقد الذي وجّه للنظام . وابن حزم يذكر بهذه المناسبة اسم النظام أيضاً . وهو يرسم في طريقه عرضه للمسألة خطة ملائمة ، على ما فيها من تكلف ، ويرتب فيها مادة البحث التي نحن بصدددها . وسأتابع ابن حزم في ترتيبه .

الدليل الأول^(٣) : لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية

(١) تجد رأيه فيها تقدم تحت عنوان : الجوهر الفرد والجسم ص ٥ .

(٢) الفصل ج ٥ ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر ج ٥ ص ٩٣ . وقارن كتاب الانتصار ص ٣٤ .

يقطع ما لا نهاية له ؛ لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية . وقد استطاع النظام أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطرفة ، ومعنى ذلك أن الجسم المتحرك لا يماس كل أجزاء المسافة التي يقطعها بل يصير إلى مكان دون أن يمر بالذي قبله (انظر المقالات ص ٣٢١) . وابن المرتضى ^(١) يقص علينا كيف تأدى النظام إلى القول بالطرفة ، ويرجح بريتل Pretzl أن الخياط أغفل ذكر هذه النظرية النظامية لأنها لم تعجبه .

الدليل الثاني ^(٢) : لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ؛ ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن جزءا لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماس جسما آخر .

الدليل الثالث ^(٣) : يتفرع هذا الدليل عن القاعدة الكبرى لعلم الكلام الإسلامى ، وهى القول بقدرة الله على كل شيء ، وهو هكذا : الله هو الذى ألّف أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمل تلك الأجزاء التجزؤ أم لا يقدر ؟ إن قيل : لا يقدر ، كان فى ذلك تعجيزُ لله ، وإن قيل : نعم يقدر ، ففيه إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ ؛ لأن المتكلمين القائلين بالجواهر الفرد أنكروا القول بالانقسام الذى لا يتناهى بالفعل (in actu) كما أنكره الفلاسفة وعدوا ذلك محالا ^(٤) . وعلى هذا فلا بد أن تكون

(١) كتاب النية والأمل . الجزء الخامس بالمعزلة نشره ت . و . أرنولد ، حيدرآباد ١٣١٦ ص ٢٩ .

(٢) الفصل ج ٥ ص ٩٤ ، وهو لا يوجد على هذه الصورة لا فى كتاب الانتصار ولا فى كتاب المقالات .

(٣) الفصل ج ٥ ص ٩٤ .

(٤) هل كان النظام يقول بأن فى الجسم أجزاء لانهاية لها فى الفعل ؟ تختلف الإجابة عن هذا السؤال فيها انتهى إلينا من حكايات الإسلاميين . وابن الراوندى لا يعرض لهذه المسألة ، بل هو يكتفى بأن يجب على النظام قوله بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ (الانتصار ص ٣٢ ، ٣٤) . ويتكلم الخياط بعبارة تشبه اصطلاح الفلاسفة عند بيان ما ذهب إليه النظام من أن كل جزء مهما كان يجوز أن يقسمه الوهم بنصفين (الانتصار ص ٣٣) وكثيرا ما تدل عبارة القسمة بالوهم عند الفلاسفة على القسمة بالقوة (لكن فارن جواز ماسة الجواهر فيما تقدم ص ١٠) . وربما كان إغفال الخياط لنظرية الطفرة متعمدا مع ما يحكيه فى أمر القسمة . ويكتفى البغدادي فى الفرق بين الفرق (ط . القاهرة ، ١٩١٠ ص ١٢٣ - ١٢٤) ، فى نص يتفق فيه تمام الاتفاق مع ابن الراوندى ، بأن يعدّ القول بانقسام كل جزء لا إلى نهاية من فضاء النظام . والبغدادي (فرق ص ١١٣) والاسفراينى (التبصير فى الدين ، مخطوط باريس ١٤٥٢ ص ٣٩ ط) والشهرستانى (الملل ط . لندن ١٨٤٦ ص ٣٨) يلاحظون فى هذا الصدد أن النظام وافق الفلاسفة فى إنكار الجزء الذى لا يتجزأ (فارن بحث بريتل المتقدم الذكر ص ١٢٥ ومايلها) . ويظهر أن رأى الفلاسفة الإسلاميين يخالف ما كان =

للقسمه نهاية . والآن نستطيع أن نفهم جيداً مغزى رأى أبى الهذيل الذى ذكره الأشعرى فى المقالات (ص ٣١٤ س ١٢) من أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويعطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وذلك إذا وضعنا مذهب أبى الهذيل بأزاء الدليل المتقدم . وأساس هذا الدليل هو ما كان يذهب إليه المعتزلة من أن التأليف عرض يقوم بالجسم ، ولكنه ليس جزءاً منه^(١)؛ ومن الجائز أن يُبنى عليه كما فعل ابن حزم ، رأى خاص فى بيان كيفية الخلق ، وهى تكون على درجتين : الأولى خلق الأجزاء التى لا تتجزأ مفردة والثانية تأليف الأجسام منها ؛ ولكن هذه الآراء هى ثانوية فرعية فى هذا الموضوع ، وإن كانت تقوم فيما يحتمل على الأصول الأولى للمذاهب المتكلمين فى الجوهر الفرد .

والدليل الرابع^(٢) : يبنى ، كالـ دليل الأول والثالث ، على عدم تنبئه أصحابه إلى الفرق بين الانقسام الذى لا نهاية له فى الفعل وبين الانقسام الذى لا نهاية له فى القوة . وهو : لو كان لا نهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى المردة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى

== براه البغدادى والشهرستانى والاسفرائينى . فابن سينا ينقد فى كتاب النجاة (س ١٦٥ ، ١٦٨) وكتاب الأشارات (س ٩١) مذهب ممثل للقول بوجود أجزاء لا نهاية لها فى الجسم بالفعل ، ولكنه لا يسميه . ويبين أن ما جاء فى كتاب النجاة فى هذا الصدد يرجع إلى ما قاله أرسطو (Phys. VIII, 263 a 5) . غير أن العبارة التى استعملها ابن سينا فى وصف آراء خصمه : « ولها نصف ولنصفها نصف » (نجاة س ١٦٨ ، والكلام هنا يتعلق بأجزاء المسافة) ، وهى عبارة نعرفها جيداً من حكايات أخرى لمذهب النظام — أظن ما يلى بعد قليل — هذه العبارة تسوغ لنا أن نفترض أن ما ذكره ابن سينا يتضمن نقداً للنظام . أما إن النس الذى فى الأشارات يشير إلى النظام فهو ما يقوله نصير الدين الطوسى فى شرحه للإشارات (مخطوط باريس ، ٢٣٦٦ س ٥ و) ونجم الدين السكاكيتى فى «مفصل المحصل» (مخطوط باريس ، ١٢٥٤ ص ١٠٥ ، ظ) . ويقول غفر الدين الرازى فى المباحث الشرقية (مخطوط برلين or. Quarto رقم ١٣ س ٢٤٥ و — ظ) والأبجى فى المواقف (مخطوط باريس ٢٣٩٤ س ٤٢٠ و) وصدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة (ط . طهران ، ١٢٨٢ ج ١ س ٤٣٦) إن النظام كان يذهب إلى أن فى الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل . ويقول غفر الدين (نفس المصدر) والجرجاني فى شرح المواقف إن مثل هذا رأى كان يقول به انكسارطيس (لهه انكسارطوراس الذى يُعد من أصحاب نظرية الكمون كما عهد النظام ؟؟؟) . ويكاد يكون من المستحيل أن نعرف رأى النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التى انتهت إلينا . على أن مذهبهم فى الطفرة وإجابه عن السؤال فى أمر المردة والجبل (انظر الصفحة التالية) تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للفروج من المأزق حين قالوا بأن عدم التناهى فى الانقسام إنما هو بالقوة . والأشبه أن آراء النظام لم تكن محددة فى هذا الموضوع ؛ لكنها اتخذت الصبغ المعروفة عند التأخرين .

(١) انظر الكلام عن التأليف فيما تقدم س ٨ .

(٢) الفصل ج ٥ س ٩٦ ، وقارن كتاب الانتصار س ٣٦ .

الجبل^(١) . وقد اضطر النظام إلى التسليم بذلك ، كما ذُكر في الموضع الذي أشرنا إليه من كتاب الانتصار^(٢) . على أنه يتخلص من المأزق بأن يقول أن أجزاء الجبل تكون في أثناء التجزئة أبداً أكبر من أجزاء الخردلة .

وقد ذكر لوقيط من قبل في دفاعه عن مذهب الجوهر الفرد هذا الدليل في جوهره^(٣) ، فهو يقول : « ثم إنه لو لم يكن للصَّفر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألف من أجزاء لانهاية لها ؛ لأن كل نصف له نصف ، وهذا النصف ينقسم إلى غير نهاية^(٤) ؛ وإذن فأى فرق بين جرم

-
- (١) هكنا عند الاسفرايين في كتاب التبصير في الدين (مخطوط باريس ١٤٥٢ ص ٣٩ ظ - ٤٠) ويستخدم الباقلاني في التمهيد (ص ٦ ظ) في بيان هذا الدليل مثل الذرة والقبل ؛ ويذكر الأبيحي في المواقف (ص ٤٦ ظ) مثال الخردلة والسماء ؛ ويستعين غفر الدين الرازي في الباحث المشرقية (ص ٢٥٠ ظ) عند بيان هذا البرهان بهذا المثال على صورة تختلف قليلاً فيقول : لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح أن يوجد من الخردلة ما ينفى به وجه السماوات السبع ، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله .
- (٢) وورود ذكر الخردلة في قول أبي الهذيل المذكور في القالات (ص ٣١٤ س ١٥) يرجح أنه راجع إلى هذا البحث . ويرد ذكر الخردلة عند الكلام في بيان معنى الجزء في كتاب عقيدة السلف (مخطوط باريس ١٣٩٦ ص ٢٣ ظ) . ويظهر أن الجاحظ يشير إلى هذه المسألة عند ذكره لتقابل الجبل والخردلة في الحيوان (ج ٥ ص ٢٠) .
- (٣) تجده في كتابه المسمى طبيعة الأشياء de rerum natura ج ١ بيت ٦١٥ وما بعده حيث يقول باللاتينية :

615 Praeterea nisi erit minimum, parvissima quaeque

Corpora constabunt ex partibus infinitis ;

Quippe ubi dimidiae partis pars semper habebit

Dimidiam partem, nec res praefiniat ulla.

Ergo rerum inter summam, minimumque, quid escit ?

Nil erit ut distet : nam quamvis funditus omnis

Summa sit infinita, tamen parvissima, quae sunt

Ex infinitis constabunt partibus aequae.

Quod, quoniam ratio reclamât vera, negatque

Credere posse animum, victus fateare necessest

Esse ea quae nullis iam praedita partibus extent

Et minima constant natura. quae quoniam sunt,

Illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum.

- (٤) هذه العبارة تقابل بدقة من حيث الألفاظ كلامَ النظام ، وهو : كل نصف له نصف . وليرتزل (في بحثه التقديم ص ١٢٦) رأى لغوى في تفسير عبارة النظام هذه بحيث لا يبدو معناها أن النظام يقول كل نصف له نصف يقابله . وهذا عندي رأى لا أساس له ؛ فإن عبارة النظام تبين بمتهى الوضوح ما كان ينهب إليه من أن الجزء يجوز أن يتجزأ أبداً . والجاحظ قد عبر عن رأى النظام هذا بقوله : الخردلة تنصّف أبداً أبداً (الحيوان ج ٥ ص ٢٠) .

كبير وبين جزء صغير جدا ؟ لا يبقى أى فرق ؛ لأنه ، رغم أن العالم كبير ، فإن أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما فى العالم . ولما كان العقل السليم يفكر هذا فلا بد لك من التسليم بأن هناك أجساما لا أجزاء لها وأنها بطبيعتها أصغر الأشياء ؛ ولما كانت هذه الأجسام موجودة فلا بد من التسليم بأنها ثابتة أزلية ^(١) .

ويستخدم أفلوطرخوس ^(٢) هذا الدليل نفسه فى إبطاله لمذهب الرواقيين فى أن القسمة لا تنتهى ؛ لأن ذلك يؤدى فى رأيه إلى ألا يكون فى الإنسان من الأجزاء أكثر مما فى أصبعه وإلى ألا يكون فى العالم من الأجزاء أكثر مما فى الإنسان ؛ وهذا ظاهر البطلان .

الدليل الخامس ^(٣) : علم الله يحيط بكل شئ ، وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم ؛ فالأجزاء متناهية .

وهذا الدليل يرتبط ، كما يرتبط الدليل الثالث ، بما ذهب إليه أهل الكلام من نفى كل أنواع اللانهاية عن المخلوقات كلها ^(٤) . ونقطة بداية هذه الآراء هو مذهب أبى الهذيل فى « الكل » ^(٥) : يذهب أبو الهذيل إلى أن القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ؛ ولا يقال : له « بعض » أو « كل » ؛ أما المخلوقات فلها غاية ونهاية ولها « كلٌ وجميع » ، أى أنها متناهية ؛ وبهذا المعنى ، معنى التناهى ، يتكلم أبو الهذيل عن « كل » الأجسام والأعراض ^(٥) .

(١) ذكر غاسندى المتوفى عام ١٦٥٥ م أبيات لوقريط الأولى فى مناقشته لنفس المشكلة . انظر

Qassendi : Animadversiones in decimum librum Diogenes Laertii .

(٢) انظر Plutarch, de communibus notiis, XXXVIII, 1079a .

(٣) الفصل ج ٥ ص ٩٨ .

(٤) قارن فى هذا القسمة الحادية عشرة من مقدمات مذهب المتكلمين فى دلالة الحائرين لابن ميمون

ج ١ ص ١١٦ و .

(٥) انظر كتاب الانتصار ص ٧ وما يليها ، وفارن المحاورة التى ذكرها ابن قتيبة المتوفى عام ٢٧٦ هـ فى كتابه تأويل مختلف الحديث (ط . القاهرة ، ١٣٢٦ ، ص ٧٦) بين أحد المعتزلة وبين رجل من أصحاب هشام بن الحكم .

(٦) حاول الاسكندر الأفروديسى فى العصر القديم أن يستنتج تناهى العالم فى الامتداد من تحليل معنى الجزء والكل . انظر كتاب Questiones naturales III, 12, Scripta minora, ed. J. Bruns, Supplementum Aristotelicum II, 2 ط . برلين ، ١٨٩٢ ص ١٠١ وما يليها . وذكر أبو الحسن على ابن سهل رتب الطبرى فى فردوس الحكمة المؤلف عام ٨٥٠ م والذى نصره يبرلين محمد زبير الصديقى عام ١٩٢٨ ، ص ٥٥٤ ، برهانا على تناهى العالم فى الزمان يستند الى معنى البعض والكل . على أن ما حاوله أبو الهذيل من إثبات أنه يلزم من أن للعالم أولاً فى الزمان ابتدى منه أن يكون له آخر ينتهى إليه ، هذه =

على أن النظام إنما يدافع في مذهبه عن لانتهاى القسمة ؛ على حين أنه في رده على المتأينة والدهرية ينكر القول بلا تنهاى الزمان والمكان : وردوده على الدهرية (انتصار ص ٣٥) جديرة بالاعتبار ؛ لأنها هيأت للفرالى (تهافت ص ٣١) اعتراضاً وجهه للفلاسفة ؛ وهما ملخص دليل النظام : بحسب حكاية الخياط في كتاب الانتصار : الكواكب لا تخلو من أن تكون متساوية في السرعة وفيما تقطعه أو يكون بعضها أسرع من بعض ؛ فإن كانت متساوية السرعة ، فإن ما يقطعه بعضها أقل مما يقطعه جميعها ؛ وإن كان بعضها أسرع من بعض ، فإن ما دخلته القلة والكثرة متناه ؛ وبهذا تبطل دعوى الدهرية أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك منذ الأزل ، وأنها بالتالى قطعت ما لا نهاية له .

ويدور دليل الفرالى على أن الأفلاك متفاوتة السرعة ، فعدد دوراتها لا بد أن يكون متفاوتاً ومتناسباً مع سرعتها ؛ والقول بقدم العالم معناه إثبات دورات للأفلاك لا نهاية لها ، بينما أنه يجب أن تكون نسبة عدد دورات بعضها لبعض الأخر نسبة السدس والربع والنصف ؛ وإذن قد دخلت القلة والكثرة فيما لا يتناهى ، وهو تناقض^(١) .

وإذن فالكتابتان اللذان نُشرا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب مقالات الإسلاميين وكتاب الانتصار ، يهيتان في هذا الموضوع وفي غيره شواهد على أن لآراء الفرالى أصولاً تمتد عروقها في مباحث الكلام الأولى ، بل في أقدم هذه المباحث ؛ ولا شك أن البحث في كشف هذه الناحية جدير بالعناية .

== المحاولة لم تلحق رضا جميع المتكلمين ؛ فيجئ لنا صاحب كتاب الانتصار (ص ١٣ - ١٤) مناظرة حامية دارت حول هذه المسألة ، ذهب فيها الأسكافي إلى أن القول بأن للعالم أولاً لا يلزم عنه القول بأن له آخرأ ، بل يجوز أن الله الذى أوجد العالم يديم وجوده أبداً ولا يقطعه . والفرالى يوافق الأسكافي في الجملة ، ويرفض في التهافت قول من يوجب أن يكون للعالم آخر ويقول إنه لم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ؛ ويتضمن هذا الموضع من التهافت (ص ٨٠ - ٨١ ط . بيروت ، ١٩٢٧) إجابة يرد بها الفرالى على النقد الذى وجهه الفلاسفة للمتكلمين لفهمهم بنظرية « الكل » ؛ ولذلك يحاول ابن سينا في الإشارات (ص. ١٥٦ - ١٥٧) أن يثبت أنه لا يلزم من قدم العالم البتة أن يكون كلاماً موجوداً بالفعل لا نهاية له ؛ ويستدل نغر الدين الرازى من حدوث العالم في الزمان على أن له آخرأ في الزمان أيضاً ، انظر مفصل المحصل ص ١٣٧ ومن مخطوطات باريس رقم ١٢٥٤ .

(١) لم أجهد هنا بحرفية الترجمة لإبراز وجه الشبه بين النظام والفرالى (المترجم) .

٦ - الأعراض

نستطيع الاستعانة بالنص الذي ذكره الأشعري في مقالته لإيضاح معنى لفظ العرض والألفاظ التي تتصل به في المعنى . يحكي الأشعري^(١) :

« واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك هل هي أعراض أو صفات :

فقال قائلون : نقول : إنها صفات ، ولا نقول : هي أعراض ؛ ونقول : هي معانٍ ، ولا نقول : هي الأجسام ، ولا نقول : غيرها ؛ لأن التغاير يقع بين الأجسام ؛ وهذا قول هشام بن الحكم^(٢) .

وقال قائلون : هي أعراض ، وليست بصفات ؛ لأن الصفات هي الأوصاف ، وهي القول والكلام ، كالقول : زيد عالم قادر حي ؛ فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات » .

ويحكي الأشعري أيضاً^(٣) : « واختلفوا لم تُسميت المعاني القائمة بالجسم أعراضاً ؟ فقال قائلون : سميت بذلك ، لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ؛ وأنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان ، أو يحدث عرض لا في جسم ؛ وهذا قول النظام وكثير من أهل النظر .

وقال قائلون : لم تُسم الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ، كالوقت ، والإرادة من الله سبحانه ، والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى ؛ وهذا قول أبي الهذيل .

وقال قائلون : إنما سميت الأعراض أعراضاً ؛ لأنها لا لبث لها ، وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل : « قالوا هذا عارضٌ مُنْطَرِنَا » (الأحقاف الآية ٢٤) ؛

(١) المقالات ص ٣٦٩ س ١ وما يليه .

(٢) قارن مروج الذهب للمسعودي ، ط . باريس ١٨٦١ - ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٢ وما بعدها .

(٣) مقالات ص ٣٦٩ س ١٠ وما يليه .

فسموه عرضاً ، لأنه لا لبثَ له . وقال : « تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا » ^(١) (الأنفال : آية ٦٧) ؛ فسمى المال عرضاً ؛ لأنه إلى انقضاء وزوال .

وقال قائلون : سمي العرض عرضاً ؛ لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه . وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلاح على ذلك من المتكلمين ؛ فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة ؛ وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب . وكان عبد الله بن كلاب يسمى ^(٢) المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ويسميا أشياء ويسميا صفات .

وأول ما نستطيع أن نستنبطه من هذا النص هو أن لفظ العرض بمعناه الفلسفي لا يبدو أنه كان في عصر أبي الهذيل والنظام حديث العهد بالاستعمال ، بل كان معتبراً بين المتكلمين اصطلاحاً مقررّاً منذ زمان طويل ؛ ويبدو لي من الواضح أن ورود هذا اللفظ في القرآن رجح اختياره ^(٣) . وهذا شاهد جديد على ما كان للقرآن من أثر كبير في وضع الاصطلاحات العربية .

أما فيما يختص بتحديد معنى الاصطلاحات الثلاثة : المعنى ، والصفة ، والعرض ، فنستطيع أن نستنبط من النص المتقدم أمراً معروفاً لنا من قبل ، وهو أن لفظ « المعنى » أوسعها دلالة . والراجح أنه أيضاً أغضها وأكثرها إبهاماً ؛ وهو يشمل ، فيما يحتمل ، كلّ أجناس الموجودات ما عدا الجوهر .

كانت الصفة تطلق على الشيء الذي لا ينفك عن الجسم ولا يمكن أن يتصور وجوده منفرداً حتى في العقل ؛ ولذلك استعملها هشام بن الحكم ^(٤) صاحب القول بأنه لا موجود إلا ولا بد أن يكون جسماً ^(٥) ؛ أما المعتزلة الذين يعتبرون الأعراض جنساً من الموجودات

(١) يشير الباقلاني في التمهيد (مخطوط باريس ص ٦ ظ) في بيانه لاستعمال لفظ العرض إلى نفس هذه الآيات من القرآن وذلك إلى جانب ما جرى عليه أهل اللغة في استعمال لفظ عرض .

(٢) انظر التصحيح المذكور في ص ٦١٤ من كتاب المقالات .

(٣) على أن مما تحسن ملاحظته ذلك التقابل الدقيق بين اللفظة السريانية « جَدُشَا » (ܝܕܝܫܐ) وبين العربية « عَرَضَ » من حيث اشتقاقهما ، ذلك أن الفعل السرياني « جَدُشَ » هو الفعل الذي يقابل الفعل العربي « عَرَضَ » مقابلة دقيقة . (٤) المقالات ص ٣٤٤ س ٩ .

(٥) قارن المقالات ص ٣٤٩ س ١٤ . يذكر الأشعري هنا أن أبا عيسى الوراق حكى أن بين أهل التنبيه من يقول في الصفات بقول هشام ؛ والأشعري لا يقصد من وراء هذا إلى النقد . وفي المقالات في =

قائما بذاته فإنهم يجعلون للصفة معنى الوصف ، وربما كان هذا هو المعنى الأصلي للصفة من حيث أنها اصطلاح علمي ؛ على حين أنهم يستعملون لفظ العرض للدلالة على جنس من الموجودات اعتبروه غير الأجسام . ومن العجب أن النظام ، مع أخذه في الواقع بأصول مذهب هشام ، يستعمل لفظ العرض ؛ ونستطيع هنا أن نفسر الأمر بنفس التفسير الذي فسرنا به استعمال النظام للفظ الجوهر ؛ فالنظام يتابع مذهب هشام بن الحكم^(١) الذي يبدو أنه ينبع من حيث الاصطلاح أيضا مأثوراً مختلفاً عما عند المعتزلة ؛ ولكن النظام يكتسب ما يأخذه بلباس الاعتزال .

وفي هذا الباب نجد أن للفرق بين اصطلاحات المعتزلة واصطلاحات هشام بن الحكم شأنا وأهمية خاصة ؛ لأن مذهب المعتزلة في الصفات الإلهية له دخل في هذا التمييز . ويحتل أن مذهب المعتزلة كان مما دعا إليه في الأصل ؛ لأن من الواضح أن إنكار الصفات جملة ، وهي التي عند هشام « لا هي الأجسام ولا هي غيرها » ينصب عند المعتزلة على الصفات الإلهية ؛ إلا أنه كان لا بد للمعتزلة ، تمشيا مع مذهبهم إن كانوا يريدون تطبيق مثل هذا التعريف في كلاهما عن صفات الله ، أن يسندوا بكلمة الجسم ، التي لا يجوز أن تقال عن الله ، كلمة أخرى ؛ وما زاد في ضرورة ذلك عندهم أن الخصم الأكبر لأوائل المعتزلة ، وهو هشام بن الحكم ، لم يتحرج من أن يسمى الله جسما^(٢) ؛ وإذا كان هذا رأيه في الصفات من حيث هي ، فلا غرو أن يجعل تعريفه لها شاملا للصفات الإلهية أيضا ؛ وهذا لازم عن مذهبه بالضرورة ؛ لذلك يحكي الأشعري^(٣) : « وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وغيرهما من الروافض : إرادة الله سبحانه حركة ؛ وهي معنى لا هي الله ولا غيره ، وإنها صفة لله ،

= غير هذا الموضوع مقارنات بين آراء الخصوم المسلمين وبين المذاهب الفلسفية والدينية لغير المسلمين يقصد منها التشجيع على آراء الخصوم والحط من قدرها : انظر مقال R. Strothmann عن كتاب المقالات للأشعري في مجلة Der Islam م ١٩ عام ١٩٣١ ص ٢٢٨ وما يليها ؛ وقارن المقالات ص ٣٢٧ س ١٥ حيث يثبت مذهب النظام في الكون والمداخل من حيث المعنى بمذهب أهل الثنية في امتزاج النور بالظلمة (وقد استعمل ابن الراوندي من قبل هذه المقارنة في تشجيعه على النظام — انظر كتاب الانتصار ص ٣١) .

(١) للحكم على مقدار اتباع النظام لهشام بن الحكم قارن ، إلى جانب ما لاحظته بريتزل (في المصدر المتقدم ص ١٢٥ وما بعدها) ، رأي كل منهما في الحركة والسكون (مقالات ص ٣٤٥ س ٢ ، ٣٤٦ س ١٤) .

(٢) انظر المقالات ص ٣١ سطر ١٢ وما يليه .

(٣) نفس المصدر ص ٥١٥ س ١٠ .

وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . من هذا نرى أن هشاماً يستعمل في كلامه عن صفات الله نفس التعريف الذى استعمله فيما يتعلق بالأجسام .

ولما كان المعتزلة قد رفضوا تعريف الصفات بأنها جنس من الموجودات يؤلف على صورة غير معينة جزءاً من الجواهر والأجسام ، فقد بقى الباب مفتوحاً أمامهم للنظر فى المعنى الحقيقى للصفات الإلهية التى وردت فى القرآن والحديث . فنجد مثلاً أن تعريف الصفة بأنها وصف ، وهو التعريف الذى وجدناه عند ذكر الاختلاف فى صفات الأجسام ، موجود فى قول الجبائى فى صفات الله^(١) .

نرى فى هذا مثلاً جيداً للسؤال الذى يعرض لمن يشتغل بالبحث فى علم الكلام عند كل خطوة يخطوها وهو : إلى أى حد تأثرت المذاهب التى يظهر أنها مذاهب فلسفية لاشأن لها بالدين نفيًا ولا إثباتًا ، بالأصول التى قام عليها علم الكلام وبما اتصل بها من جدل ؟ لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال وعن أسئلة أخرى مثله بالإيجاب المطلق ولا بالسلب المطلق . . والأرجح عندي أن المعتزلة كان عندهم من أول الأمر مجموعة أفكار فلسفية لا تتصل بالدين ولا نستطيع أن نحدد مقدارها تحديداً دقيقاً ، ويجوز أنهم وجدوها أمامهم ؛ وهم قد غيروا هذه الآراء لتلائم ما قصدوا إليه من الدفاع عن أنفسهم والانتصار لمذاهبهم . ثم جاء خصومهم فاستعملوا طريقة الإلزام فى الرد على هذه المذاهب حتى استخرجوا منها صوراً متطرفة باطلة ؛ وكثيراً ما نجد على هذه الصورة فى مؤلفات أصحاب المقالات ؛ ولكن لا يمكن تعليلها جميعاً بأنها أصول أنشئت لأغراض كلامية ، لأنه تبقى بعد هذا عناصر ليست من الكلام فى شيء .

ونستطيع مما ورد فى كتاب المقالات (ص ٣٤٥ س ٦ وما يليه) أن نعرف مدى ما كان يشمل معنى العرض عند المعتزلة . يحكى الأشعرى : « وقال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام وبشر بن المعتز وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم : الحركات والسكون ، والقيام والقعود ، والاجتماع والافتراق ، والطول والعرض ، والألوان والطعوم والأرياح ، والأصوات

والكلام والسكوت ، والطاعة والمعصية ، والكفر والإيمان ، وسائر أفعال الإنسان ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة ، أعراض غير الأجسام ^(١) .

ومما يستلفت النظر في هذا الإحصاء أنه يضع الصفات الإنسانية مع بقية الأعراض في جنس واحد ، كما أنه يحاول حصر جميع الأعراض بأن يحصيها مجرد إحصاء ، من غير تصنيف .

ويذكر ابن المرتضى إحصاء كهذا وهو أوفى لأنه يشمل تسعة عشر عرضاً ^(٢) . ومما يدل على مقدار اهتمام المعتزلة وجدّهم في اعتبار الأعراض جنساً من الموجودات مستقلاً بذاته وبأحكامه ما ذكره الأشعري (مقالات ص ٣٧٠ — ٣٧١) من اختلاف في جواز قلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً : هو يقول أن أكثر أهل النظر أنكروا جواز القلب ، وهو يعين بالاسم منهم الجبائي (ص ٣٧١ س ٦) ؛ وقد اعتلوا في ذلك بعلّة أساسها أكبر الأحكام المتعلقة بالأعراض ، وهو أن العرض لا يحتل العرض ؛ ولما كان القلب عرضاً سيحتله العرض المنقلب ، فإن ذلك يناقض القاعدة الكبرى للعرض ، وهي أنه لا يحتل غيره .

والمعتزلة ، إذ يعارضون بمذهبهم مذهب هشام في الصفات ومذهب النظام ، يستعملون ، كما قد رأينا ، صيغة الاسم في الدلالة ؛ فالعرض هو « العلم » مثلاً وليس هو « العالم » ؛ ويراد من هذا الاستعمال أن يبين أن الأعراض جنس خاص من الموجودات يقابل الجوهر . ويدل

(١) فارت أيضاً المقالات ص ٣٥٨ س ٧ .

(٢) البحر الزخار ، مخطوط برلين (Glaser 230) ص ٢٩ ؛ وانظر كتاب Horten المسمى Probleme S. 99. ؛ وانظر قاعة الأعراض التي ترجمها الأستاذ L. Massignon في كتابه عن الخلائج المسمى La Passion D'Al-Hosayn Ibn Mansur Al-Hallaj ط . باريس ١٩٢٢ ص ٥٠١ — ٥٥٢ . ويقسم الأبيي في المواقف (مخطوط باريس ص ٢٥٧ ظ — ٢٥٨ ظ) الأعراض بحسب مذهب المتكلمين إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول ما يختص بالحي ، وهو الحياة وما يتبعها من الإدراك وغيرها كالعلم والقدرة والإرادة ؛ والقسم الثاني ما لا يختص بالحي ، وهي الأكوان الأربعة : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؛ والقسم الأخير ما يختص بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة ونحوها . وهو يقول إن المتكلمين لم يختلفوا في أن أنواع كل قسم من هذه الأقسام متناهية العدد بحسب الوجود بالفعل ؛ أما اختلافهم فهو فيما إذا كان في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض الموهودة إلى غير النهاية ، وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه ؛ فأكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة منوها ذلك ، وقالوا إن عددها متناه ، وجوز الجبائي وأتباعه ذلك ، وقالوا يجوز أن توجد أعراض لا نهاية لها بحسب الإمكان . أما الأبيي فهو يتوقف في هذه المسألة . والتوقف في هذا الأمر هو المذهب الحق في نظره .

على مقدار شعورهم بهذا التمايز بين الأعراض والجواهر ما روى من اختلاف ، لم يُذكر من أصحابه إلا النظام ، وهو حول ما إذا كان الإنسان يرى البياض أم هو يرى الجسم الأبيض^(١) :

« فقال بعضهم إذا رأى الملوّن بالبصر أبيض علم أن فيه بياضا هو غيره ، والبياض لا يجوز عليه الحسُّ بوجه من الوجوه ؛ وقال بعضهم : بل قد يُحس البياض والأبيض جميعا في حال واحدة ، ومحال أن يرى أحدهما من لا يرى الآخر »^(٢) .
وتعلّق الأعراض بالجواهر يعبر عنه بالحلول^(٣) .

ونجد في مقالات الإسلاميين ذلك المذهب الذي تكوّن عند المتأخرين بناء على منطق مذهب الجزء ، وهو القول بأجزاء للأعراض^(٤) ؛ وهو أساس الرأى الذي كان يذهب إليه

(١) المقالات ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٢) مابعد هذا رأى للنظام لا أريد أن أتأوله هنا ، لأنه يتصل بمجموعة مباحث أخرى هي الكلام في السكون .

(٣) تعرف هذه الكلمة بكثرة ورودها على ألسنة الفلاسفة من الشيعة وعلى ألسنة أهل التصوف ، ومعناها حلول روح الله في إنسان يصبح بذلك محلا لله . انظر المعاني المختلفة لكلمة حلول في بحث للأستاذ ماسينيون L. massignon عنوانه *Le Christ dans les évangiles selon Ghazālī*, Revue des études islamiques عام ١٩٣٢ ، السكاسة الرابعة ص ٥٣١ وما يليها . ويتجلى في رأى للصالحى ذكره الأشعرى (مقالات ص ٣٣٢ س ٤ وما يليه) الثناء معينين للحلول : يقول الصالحى : الإنسان جزء لا يتجزأ ، وقد يجوز عليه الماسة والمبانية والحركة والسكون ، وهو جزء حال في بعض هذا البدن ، وممكنه القلب ، قارن المقالات (ص ٤٠٥ س ٦) حيث تجد أن معمرا ، مع قوله بأن الإنسان جزء لا يتجزأ ، يفرض استعمال لفظ الحلول في بيان العلاقة بين الإنسان والبدن ؛ وقد يجوز أن استعمال لفظ الحلول في علم الكلام هو سبب استعماله عند الشيعة والتصوفين . على أننا نلاحظ أن تيودور أباقرة النصرانى الملاكاني (عاش حوالى ٨٠٠ م) يستعمل لفظ الحلول في حلول روح الله في جسد المسيح (انظر : *Les œuvres de Théodore Abou Cara*, ط . بيروت ١٩٠٤ ص ٧٣ ومواضع أخرى ؛ ويظهر أن القبطيين رفضوا استعمال لفظ الحلول للدلالة على طبيعة الاتحاد بين الطبيعتين في المسيح . قارن في هذا كتاب أبى البركات بن الكبير : « مصباح الطالعة » الذى نشر في مجموعة *Patrologia Orientalis*, 647, XX, وإن كان صاحبه متأخرا (من القرن الرابع عشر م) ويقول أبو عيسى الوراق (كتاب في الرد على الفرق الثلاث من النصارى ؛ مخطوط باريس رقم ١٦٨ ص ١٤٩ و) والبالغاني في كتاب التمهيد (مخطوط باريس ص ٢٦ و) إن لفظ الحلول استعماله بعض فرق النصارى في بيان معنى اتحاد الطبيعتين في المسيح ، ولم يستعمله آخرون .

(٤) قارن كتاب المسائل ص ٧٧ ؛ وانظر : M. Schreiner: Studien ii. Jeschua b. Jehuda. : Bericht ii. die Lehranstalt f. die Wissenschaft des Judentums م ١٨ ص ٤٨ وما بعدها . ويعرف البالغاني في التمهيد (ص ٦ ط) الجواهر بأنه « الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا ؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهرها . ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرها » .

الجبائي خلافا لأبي الهذيل (مقالات ص ٣١٩ س ١٥) . كان أبو الهذيل يقول إن الحركة الواحدة وإن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعل ، وزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك لونه ، وأن ما يحل جزءاً من الحركة غير ما يحل الجزء الآخر ، وأن الحركة تنقسم بالزمان ، فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر ، وأنها تنقسم بالفاعل فيكون فعلُ هذا الفاعل غير فعل الفاعل الآخر ؛ وأنكر الجبائي وغيره من أهل النظر (مقالات ٣١٩ س ١٥) أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو تنبعض أو أن يكون حركة أولون أو قوة لأحد الأشياء (بمعنى الأجسام) وقال : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة ؛ وكذلك قوله في اللون ، وفي سائر الأعراض^(١) .

ومسألة إمكان قيام الأعراض بالجواهر الفرد^(٢) أدت في أمر الأعراض إلى ما يشبه القول في الأجسام وهو أن في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مقابلة للأجزاء التي لا تتجزأ في الجسم^(٣) . فالعلاقة بين الجواهر التي لا تنقسم في الجسم وبين الأجزاء القائمة بها من الأعراض هي علاقة مكانية بحيث أن كل جزء من العرض يحل في جزء من الجسم . ونرى مثالا على ذلك في الخلافات التي تحكى فيما يتعلق بمحل التأليف . تقوم هذه الخلافات على الاعتبار الآتية : لا بد لحدوث التأليف من جزئين لا يتجزآن يقوم التأليف بهما معا ؛ فهل يجوز أن يكون الجزء الواحد من التأليف في جزئين في وقت واحد ؟ قال الجبائي بهذا

(١) ومن ذلك مذهب الأشاعرة الذي لم يفهمه ابن حزم (الفصل ج ٥ ص ١٠٢) فتهم به ، وهو كل جوهر فرد « هو ذو لون واحد » يقصدون أن له جزءا واحدا لا يتجزأ من اللون . ونبهه مترجم هذا الكتاب على أن الفرق بين الجبائي وأبي الهذيل غير واضح .

(٢) اختلفت المذاهب في أنواع الأعراض التي يحتلها الجوهر الفردي فقال أبو الهذيل (مقالات ص ٣١١ ، ٣١٥ س ١١ ، ٢٢) : يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ، إذا انفرد ، ما يجوز على الأجسام من الحركة والكون وما يتولد عنها من الجامعة والمفارقة وما يتولد عنها مما يفعل الآدميون كهيئته (انظر المقالات في هذا ص ٣٧٨ س ٨ ، ص ٤٠٢ س ٨) ؛ فأما الألوان والطعوم والأرائيح والحياة والموت والعلم والقدرة ونحوها فلا يجوز حلوله في الجوهر الفردي ، ولا يجوز حلول ذلك إلا في الأجسام ؛ ويخالف الجبائي (ص ٣١٢ س ٣ ، ٣١٥ س ٨) أبا الهذيل في أنه يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم حلول اللون والطعم والرائحة ؛ وأحال العلم والقدرة والحياة ؛ وأحال الجبائي وأبو الهذيل أن يتعزى الجوهر من الأعراض (المقالات ص ٣١٢ س ٦ وكتاب المسائل ص ٤٣ وما بعدها) .

(٣) يسمى جزء العرض ، كما قد لاحظنا من قبل ، بالاسم الذي يطلق على العرض كله : فلفظ تأليف يدل على التأليف بالجملة ويدل أيضا على جزء التأليف ، والعلم يدل على العلم كأيدي على جزء من العلم وهكذا .

في التأليف وحده فيما يظهر (مقالات ص ٣٠٣ س ٧) ؛ وللصالحى فى هذه المسألة قول فى منتهى الدقة المنطقية ؛ فهو يقول (مقالات ص ٣٠١ س ٧) « إن التأليف لا يسمى حتى يكون تأليف آخر ؛ [فهما معا لا أحدهما وحده يحددان تأليف الجوهريين] ؛ ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ، ولا نسميه تأليفاً [لأن الجزء لا يزال منفرداً] اتباعاً للغة ، وذلك أن أهل اللغة لم يميزوا ماسة لا شيء (نلاحظ هنا صيغة المفاعلة الدالة على التعدد ، والماسة هنا بالمعنى العام) ؛ قالوا : فإنما سمي ذلك عند مجامعة الآخر له ، وإلا فخطئه من ذلك قد يقدر الله سبحانه أن يحدته فيه ، وإن لم يكن آخر معه »^(١).

ومن مثل هذه النزعة العقلية إلى القول بأن فى الأعراض أجزاء لا تتجزأ منفصل بعضها عن بعض ، نشأت فيما يظهر هذه المسألة : هل يجوز أن يكون علم واحد بمعلومين^(٢) ؛ وأساس هذه المسألة هو القول بأن العلم ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ يتعلق كل منها فى العادة بشيء واحد .

ومن الأحكام التى تنطبق على جميع الأعراض حكم عرفه منذ عصر مبكر جدا جميع أصحاب الجواهر الفرد من أهل الكلام ، وهو : العرض لا يحتل العرض ؛ وفى المقالات (ص ٣٥٨ س ٥) تجد أن أحمد بن على الشطوى وأبا القاسم البلخى ، ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني (من الطبقة الثامنة من المعتزلة) انتقموا بهذا الحكم واتخذوه من جملة أدلة لم لا أريد أن أدخل فيها هنا^(٣) . وقد أخذ الأشاعرة هذا الحكم ؛ وهو أحد الأصول التى يبنى عليها تصور المتكلمين لهذا العالم كما بينه ابن ميمون . وكان الفلاسفة يعتبرونه أكبر مميز بين معنى العرض عند المتكلمين وبين معناه عند الفلاسفة . وقد عبر الفلاسفة بلفظ العرض نفسه عن معنى لفظ $\alpha\upsilon\tau\epsilon\beta\eta\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ أى « العرض » عند أرسطو^(٤) .

(١) ومثل هذا رأى هو على الأرجح أساس مذهب أمام الحرمين الجوينى ؛ فهو يعرف الجسم بأنه المؤلف ؛ إذا ائتلف جوهران كان جسماً ، إذ كل واحد منهما مؤلف مع الثانى . وذكر ذلك شريف تقي عن كتاب الإرشاد للجوينى راجع كتابه : الكلام فى مؤلفات اليهود ، ضمن منشورات معهد الدراسات اليهودية ، برلين ١٨٩٥ س ٤٥ - ٤٦ .

(٢) المقالات ص ٣٩٧ س ٦ ، وقارن مسألة أخرى من هذا القبيل فى ص ٣٩٣ س ٦ ، ١٤ .

(٣) راجع المقالات ص ٣٧١ س ٨ واطظر ما تقدم ص ٢١ .

(٤) قارن ترجمة هورتن لإلهيات ابن سينا ط. هال ، ١٩٠٧ - ١٩٠٩ س ٩١ ، واطظر دلالة الحائرين ج ١ ص ١١٢ وما يليها ؛ وابن حزم (الفصل ج ٥ ص ١٠٦) . وقد استعان الفيلسوف =

ولنتقل الآن إلى المذهب الذى ذهب إليه الأشاعرة : وهو أن العرض لا يبق زمانين ؛ وهذا المذهب هو ومذهب الأشاعرة فى العلية هما اللذان طعنا مذهب المتأخرين من متكلمي الأشاعرة بطابعه الخاص .

والتكلمون يشبهون أصحاب المذهب الحقيقى (Realismus) من الفلاسفة القدماء ، وهذا المذهب مما يميز علم الكلام ؛ فالتكلمون قد اعتبروا أحوال الوجود من خلق و بقاء وفناء أعراضاً موجودة فى الخارج وأنها ليست صوراً ذهنية فقط [كما اعتبر أصحاب المذهب الحقيقى أن الكليات حقائق موجودة فى الخارج] ؛ ومن هذا أخذ الشطوى وأبو القاسم البلخى ومحمد بن عبد ربه بن مملك الأصبهاني القول بأن الأعراض لا تبقى وقتين (مقالات ص ٣٥٨ س ١) ؛ واستدلوا بما يلى : الأعراض إما أن تبقى بأنفسها أو ببقاء [بمعنى عرض] يحدث فيها ، ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ؛ لأن هذا يوجب بقاءها فى حال حدوثها ؛ [وهذا تناقض] . ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ؛ لأنها لا تحتل الأعراض [ولو بقيت ببقاء يحدث فيها لكان هذا مناقضا للحكم العام للأعراض وهو : أن العرض لا يقوم بالعرض] . وإذن فلا بقاء لها فى أكثر من زمان واحد .

ويحكى الأشعرى فى المقالات (ص ٣٥٨ س ١٣ وما يليه) عن أبى الهذيل قوله إن البقاء ، وإن كان عرضاً ، لا يحتاج إلى مكان ؛ وزعم أن البقاء هو قول الله ، عز وجل ، للشيء : *ابْقَ* ؛ وكذلك قوله فى الخلق والفناء ^(١) ؛ على أنه كان يقول أيضاً بأن بعض الأعراض لها بقاء ، فالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا فى مكان ، كما تقدم القول فى

= اليهودى سعيد بن يوسف القيوى فى كتاب «الأمانات والاعتقادات» الذى نصره لانداور ، ليدن ، ١٨٨٠ (ص ١٣٩) والفيلسوف الاسماعيلى أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى (عاش حوالى عام ٤٠٠ هـ) بهذا الحكم ، وهو أن العرض لا يحتل العرض ، فى إثبات أن النفس ليست عرضاً . يقول الكرمانى فى كتاب الأقوال الذهبية (مخطوط الخزانة المحمدية بسوارت بالهند ص ٨٥) ؛ وأشكر صديق الدكتور حين ف. حمدانى ؛ لأنه مكنتنى من الرجوع إلى هذا الكتاب) ما يأتى : ليست النفس عرضاً ؛ لأنها تحتل أعراضاً أخرى كالعلم والجهل وما شاكلها ، والعرض لا يحتل العرض . ونجد دليلاً كهذا تماماً عند سعيد القيوى . هنا الدليل يرجع من حيث المعنى إلى ما قبل الإسلام (انظر كتاب Priskianos, Solutiones ad Chosroem طبعة برلين ١٨٨٦ ص ٤٣) . ولكن الحكم الذى أثبت للعرض وهو : أن العرض لا يحتل العرض ، إنما أخذه الكرمانى وسعيد من علم الكلام .

البقاء . والآن يمرض لنا هذا السؤال : هل كان القول بأن الأعراض لا تبقى وقتين موجودا في زمن أبي الهذيل ؟ وهل كان مذهبه في البقاء موجِّهاً ، عن شعور ، ضد هذا المذهب ؟ يظهر بوضوح مما حكاه الأشعري أن مذهب أبي الهذيل كان يُستعمل في زمن الأشعري على الأقل دليلاً على بطلان القول بأن العرض لا يبقى زمانين ؛ إذا كان البقاء لا يحتاج إلى مكان لم نستطع أن نقول عنه ما كان يقال عن الأعراض من أن العرض لا يحتمل العرض ؛ كما أن الطريق يصبح مقطوعاً أمام ما بعد ذلك من النتائج . على أنه من جهة أخرى لا شيء يبرر لنا القول بأن أبا الهذيل ، لما ذهب هذا المذهب في مسألة البقاء ، كان يقصد خصوصاً يقولون إن العرض لا يبقى زمانين . ولا يمكن القطع هنا برأى بل يجب ترك المسألة مفتوحة . وممَّ أمر يستلفت النظر وله دلالة الخاصة ، وهو الاتصال الظاهري بين رأى أبي الهذيل في بقاء الأعراض وبين آرائه في أحوال الآخرة ، وهذا الاتصال هو على كل حال من فعل الأشعري أو المصدر الذي اعتمد عليه ؛ فقد كان أبو الهذيل يقول ^(١) إن الحركات تنتهي بانتهاء هذه الدنيا ، وإن لها آخراً . وهذا القول إنما هو نتيجة لنظرية « الكل » التي عرفناها عنه ، وهي أن الخلقات كلها لها « كلٌّ » متناه . ولكي يوفق أبو الهذيل بين رأيه هذا وبين ما ورد في القرآن من قول بأبدية الجنة ^(٢) ذهب إلى رأيه الغريب ؛ وهو أن أهل الجنة يبقون بعد ورود السكون الدائم عليهم على الحالة التي كانوا عليها عند وروده . والأشعري يذكر هذا الرأي في أثناء حكايته لمذهب أبي الهذيل في جواز بقاء الأعراض ^(٣) . ومن العسير أن نحكم فيما إذا كان قوله بجواز بقاء الأعراض ناشئاً عن قوله ببقاء سكون أهل الجنة أم إن الربط بين القولين راجع إلى زيادة تدقيق الأشعري في جمع الآراء . على أنه مما يستحق الذكر من بين الآراء الأخرى التي ذكرها الأشعري في مسألة أن الأعراض لا تبقى زمانين رأى ضرار والنجار ، وإن لم يكن هذا الرأي مبني على أصول المعتزلة في الجوهر الذي لا ينقسم ، فهو نتيجة لمذهبهما الذي قدمنا ذكره : وهو أن الجسم أعراض أُلِّفَتْ وُجِّعَتْ . يقول ضرار والنجار ^(٤) : إن الأعراض ، التي هي غير الأجسام ، يستحيل

(١) كتاب الانتصار ص ١٠ ، ١٦ .

(٢) ينكر جهم هذه العقيدة انظر الكلام على الجهمية ، في آخر هذا الكتاب .

(٣) مقالات ص ٣٥٩ س ٤ . (٤) المقالات ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

أن تبقى زمانين ؛ وذكر من الأعراض التي قال النجار إنها لا تبقى زمانين الاستطاعة .
ولهذا الذي يحكيه الأشعري شأن هام ؛ لأنه يبين لنا صورة خاصة للقول بعدم بقاء الأعراض
ظهرت منذ وقت مبكر ، ولا نجد شواهد يقينية على القول بهذا المذهب بين المعتزلة^(١) كما
رأينا ، إلا عند أهل الطبقة التاسعة^(٢) . وبشر بن المعتز لا يعرفه ؛ وإن كان يعرفه فهو
ينكره ، كما فعل أبو الهذيل وكذلك الجبائي^(٣) .

« والآن » ، عند ابن ميمون^(٤) ، يقابله دائماً عند الأشعري في هذه المسألة وفي غيرها
لفظ « وقت » أو « زمان » . ونجد هنا مثالا على ما سبق أن لاحظناه مرارا في طريق
التسمية عند أهل الكلام : فلفظ الوقت أو الزمان يدل على الزمان في الجملة ؛ كما يدل على جزء
منه ؛ وكذلك لفظ المكان .

٧ — العِلِّيَّةُ Die Kausalität

ذهب متأخرو الأشاعرة إلى رأى في العلة والمعلول أنكروا به كل أطراف في قوانين
الطبيعة ؛ كما أنكروا الحرية في الأفعال الإنسانية^(٥) . وقد فسروا ما يلاحظ من أطراف في
حوادث الطبيعة واقترا ن بينها بأنه « إجراء العادة » ؛ وهذه العادة يجوز أن تخرق بين حين
وآخر . وبني هؤلاء المتأخرون على ما ذهبوا إليه من أن الأعراض لا تبقى زمانين وما تفرع
عنه من القول بالخلق في كل وقت رأيهم في أن كل حادث وكل فعل إنساني ينقسم إلى أجزاء
منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال ؛ ويذكر ابن ميمون مثالا على هذا ، وهو حركة

(١) انظر كتاب الانتصار ص ١٣٣ — ١٣٤ في أمر علاقة ضرار بالمعتزلة ؛ والخياط ينكر على
ابن الراوندي أنه يعد ضرارا من المعتزلة .

(٢) أما قول النظام : إنه لا عرض إلا الحركات وإنها لا تبقى (مقالات ص ٣٥٨ س ١٠) فهو
يقوم على رأى في معنى العرض يخالف رأى متأخري المعتزلة مخالفة تامة .

(٣) المقالات ص ٣٦٠ س ٧ و ص ٣٥٩ س ٨ وما يليه ، ويعرف الباقلاني العرض تعريفا مطابقا
لتعريف متأخري الأشعرية بأنه : الذي لا يصح بقاؤه ... وبطل في ثاني حال وجوده (التهميد مخطوط
باريس ص ٦ ظ) ؛ وتجد مثل هذا التعريف في كتاب عقيدة السلف (مخطوط باريس ص ٢٤ و) :
« ومعنى وصفنا لكل واحد من هذه الصفات أنه عرض هو أنه لا يبقى وقتين ؛ وإنما يوجد وقتا واحدا ،
وهو أول حدوثه ، ثم بعدم في الوقت الثاني » .

(٤) انظر دلالة الحائرين ص ١٠٦ و . هذا الاستعمال فلسفي (قارن كتاب النجاة لابن سينا
ص ١٩١) ؛ وهو يرجع إلى لفظ *viv* (الآن) عند أرسطو (انظر Phys. IV, 10. 218 a ff.) .

(٥) راجع دلالة الحائرين ص ١٠٩ وما يليها .

القلم أثناء الكتابة : ينقسم هذا العمل ، على حسب مذهب الأشعرية ، إلى أربعة أجزاء ، أو أربعة أعراض ، لا يتصل بعضها ببعض اتصال علة بمعلول : أولها إرادة تحريك القلم ، وثانيها القدرة على تحريكه ، والثالث حركة اليد أثناء الكتابة ، والرابع حركة القلم . وعلى هذا فإن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجى أى تأثير ؛ ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التى يخلقها الله فيه ؛ وهو ما يُسمى بالكسب .

لم يكن ممكناً للمعتزلة من أول الأمر ، كما كان ممكناً للأشاعرة ، أن يجعلوا كل حوادث العلة والمعلول على تعقيدتها نظاماً واحداً لا لبس فيه ؛ ذلك أن الأساس الأكبر لمذهبهم ، وهو القول بالاختيار فى الأفعال الإنسانية ، كان عائقاً لهم دون الوصول إلى النتائج الأخيرة التى كانوا يستطيعون الوصول إليها من طريقة تفكيرهم المبنية على القول بالجزء الذى لا يتجزأ . وقد يكون هذا ، إلى جانب طريقة الأشعرى فى عرضه لآرائهم مُفككة ، من جملة الأسباب التى حالت دون ظهور مسألة العلية أمامنا كلاً متصلاً ؛ فهى تنقسم إلى مسائل صغيرة ونقط منفردة دار حولها البحث ؛ ولذلك يصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نجتمع الحلول المختلفة ونجعل منها صورة كلية بريئة من التناقض .

وسأتكلم عن أهم المسائل التى دار حولها البحث فى هذا الباب . يحكى الأشعرى^(١) أن أبا الهذيل والجبائى وكثيراً من أهل الكلام جَوَّزوا أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقافاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً ، بل يحدث سكوناً ؛ وجَوَّزوا الجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً ، بل يحدث ضدَّ ذلك ؛ « وغلا أبو الهذيل فى هذا الباب غلوّاً كبيراً حتى جَوَّز اجتماع الفعل المباشر والموت ، واجتماع الإدراك والعى ، واجتماع الخرس ، الذى هو منع عجز عن الكلام مع الكلام ، وجَوَّز وجود أقل قليل المشى مع الزمانة ، كما جَوَّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس ، ولم يجَوَّز وجود العلم مع الموت ، ولا جَوَّز وجود القدرة مع الموت ، ولا جَوَّز وجود الإدراك مع الموت^(٢) . فاما وجود الإدراك مع العى فقد جَوَّز ذلك بعض المتكلمين ؛ وقد حُكى أن أبا الهذيل كان ينكر أن توجد الإرادة بقدرة معدومة حتى يكون العجز مُجماعاً لها . »

(١) للفتاات ص ٣١٢ س ١٠ وما يليه .

(٢) راجع أيضاً الفتاات ص ٢٣٢ س ١ فى نظرية أبى الهذيل هذه .

نرى هنا قول الأشاعرة بإجراء العادة على أتم صورته^(١).

والمفروض هنا هو أجزاء لا تتجزأ متناهية في الصغر ينقسم إليها حدوث الفعل ، وهي تجتمع أو تنفترق بإرادة الله التي تؤثر فيها من الخارج . ونجد مذهب التجويز الأشعري هنا في أتم قوته . ونلاحظ أن لفظ جَوَزَ يتكرر كثيراً ؛ وليس بمستحيل إلا اجتماع الضدين وهو أيضاً ، كما رأينا ، مع شيء من التحديد ؛ فهم يحاولون أن يفترضوا حالات مستحيلة الوقوع ليبينوا عدم وجود قوانين في الطبيعة .

ثم أُنْتَقِلَ الآن إلى الكلام في المسائل المتصلة بالقول بالاختيار ؛ وهو الرأي الذي يتميز المعتزلة لقولهم به عن الأشاعرة تميزاً في الأساس . وقد ذكر الأشعري^(٢) المسألة الكبرى في ذلك ، وهي باختصار : هل يوصف الله بالقدرة على أن يُقَدِّرَ خلقه على فعل الأجسام والأعراض ؟

يحكي الأشعري (ص ٣٧٧ س ٨) : « واختلفوا هل يوصف الباري بالقدرة على أن يُقَدِّرَ خلقه على الحياة والموت أم لا ؟ وعلى فعل الأجسام أم لا ؟ فقال قائلون : الباري قادر أن يُقَدِّرَ عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأرایيح وسائر الأفعال ؛ وهذا قول أصحاب الغلو من الروافض .

وقال قائلون : لا يوصف الباري بالقدرة على أن يُقَدِّرَ عباده على فعل الأجسام ؛ ولكنه قادر على أن يُقَدِّرَهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ؛ وهذا قول الصالحى^(٣) .

وقال قائلون : الباري قادر أن يُقَدِّرَ عباده على الألوان والطعوم والأرایيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك (ص ٣٧٨) ؛ فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقَدِّرَهم على شيء من ذلك ؛ وهذا قول بشر بن المعتز .

وقال قائلون : لا عرض إلا والبارى سبحانه جائر أن يُقَدِّرَ على ما هو من جنسه ؛

(١) أنكر أبو رشيد في بيانه لرأى البصريين في حدوث النار من الحجر وفيما يتعلق بما قاله خصم البصريين أبو القاسم من استحالة الهواء ماء ، أن يكون حدوث هاتين الظاهرتين فعلا لله بالمادة ؛ انظر كتاب المسائل ص ٣٦ ، ٣٨ .

(٢) المغالات ص ٣٧٧ س ٨ ، ص ٥٦٣ س ١٢ .

(٣) قارن المغالات ص ٥٦٦ س ٤ .

ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة ؛ فأما الألوان والأرياح والحرارة والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يُقدَّر اللهُ عباده عليها ؛ لأنها أجسام عندهم ، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات ؛ وهذا قول النظام^(١) .

وقال قائلون : جائز أن يُقدَّر الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته^(٢) ؛ فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرياح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يقدم على شيء من ذلك ؛ وهذا قول أبي الهذيل .

نلمح في صيغة هذه المسألة ، اتجاهاً واضحاً إلى نقد رأى آخر ؛ ونستطيع أن نعتبرها محاولة من جانب المعتزلة قصدوا بها أن يجيبوا على اتهام خصومهم الذين رموهم بالقول بتقييد القدرة الإلهية ، وأن يُظهروا أن خصومهم هم الذين ينكرون قدرة الله على أن يعطى لعباده من قدرته . على أن هذا الإقذار عند المعتزلة يحدث في حدود ضيقة ، فهو لا يمتد حتى يشمل خلق الأجسام ، كما أنه فيما يتعلق بالأعراض خاضع للقيود عند أكثرهم ؛ هو إقذار بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فالخلق لا يوصف بالقدرة ، والقدرة التي له إنما هي مستمدة من قدرة الله .

على أنه يظهر أن لِمُعْتَر في هذه المسألة موقفاً خاصاً ، فهو يقول : « لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد ، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا على حياة ، ولا يجوز ذلك عليه » ؛ ويكمل الأشعري حكايته لرأى معتر في موضع آخر : « وزعم (معمر) أن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ، ولون وطعم ورائحة ، وحرارة وبرودة ، ورطوبة ويبوسة ، فهو فعل للجسم الذي حلَّ فيه بطبعه ، وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه ، وأن الحياة فعل الحَيِّ ، وكذلك القدرة فعل القادر ، وكذلك الموت فعل الميت ، وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ، ولا على موت ولا على سَمْع ولا بصر ، وأن السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المدرك ، وكذلك الحسن فعل الحساس ، وكذلك القرآن فعل الشيء الذي سَمِع منه ، إن كان ملكاً أو شجرة أو حجراً ، وأنه لا كلام لله عن وجل في الحقيقة ،

(١) قارن المقالات ص ٥٦٦ ، ص ٧ .

(٢) بهذه الكلمة ترجم المترجمون الكلمة اليونانية ποιότης أي الكيفية .

تعالى ربنا عن قوله علواً كبيراً . وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التلوين والإحياء والإماتة ؛ وليس ذلك أعراضاً ؛ لأن الباري عز وجل إذا لوّن الجسم ، فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلوّن أم لا ، فإن كان من شأنه أن يتلوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه ، وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله ، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره ، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره ؛ وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلوّن جاز أن يلوّنه الباري فلا يتلوّن^(١) .

فنحن نرى أن معترراً يقول ، خلافاً لساثر المعتزلة ، إن الجسم ، من حيث هو جسم ، له طبع خاص وإن هذا الطبع له قوة وهو يفعل الأعراض بذاته لا بأقدار الله^(٢) .

وقد عرضت في النص المتقدم لفظة «الكسب» ، ومذهب الأشاعرة في القول بكسب الأفعال ، وهو الذي ظهر بعد ذلك ، يرجع كما ذكرنا إلى رأى ضرار والنجار^(٣) . ونستطيع تفسير الاستعمال الاصطلاحي لكلمة «الكسب» و «الاكتساب» بما ورد من استعمالها في القرآن ؛ فكثيراً ما يرد في القرآن لفظ كسب أو اكتسب للدلالة على فعل الإنسان للحسنات أو السيئات ؛ والأشعري^(٤) يذكر للاكتساب تعريفاً يعتبره الحق عنده .

ذهب الأشاعرة إلى أن الحادث يتألف من أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ولا علاقة لأحدها بالآخر ؛ واعتبروا تلك الأجزاء سلسلة من الأشياء تُخلق خلقاً متجدداً في كل لحظة . أما المعتزلة فقد أدى بهم قولهم باختيار الإنسان في أفعاله ، وإن كان اختياراً مقيداً ، إلى إنكار هذا . وزمن الإرادة وزمن الفعل عندهم متصلان .

ثم إن المعتزلة بحثوا ، إلى جانب ذلك ، فيما إذا كان الفعل الإنساني قد يكون مبدأ لسلسلة طويلة من الأسباب والمسببات ؛ وهذه هي مسألة التولّد التي يقول الغزالي في التهافت (ص ٣٧٧) إنه هو مذهب الفلاسفة في تلازم الأسباب الطبيعية .

أما تعريف التولّد فيذكر الأشعري^(٥) في أمره ما يأتي :

(١) المقالات ص ٥٦٤ س ١ وما يليه و ص ٤٠٥ س ٦ .

(٢) فارن كتاب الانتصار ص ٥٣ — ٥٤ .

(٣) المقالات ص ٣٨٣ س ١٠ ، ص ٤٠٨ س ٤ ، ص ٥٦٦ س ١٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤٢ س ٨ .

(٥) المقالات ص ٤٠٨ س ١٣ وما بعده .

« اختلف المعتزلة في التولد ما هو : فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب متى ويحل في غيرى . وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبت سببه فخرج من أن يمكنى تركه ، وقد أفعله في نفسى ، وأفعله في غيرى . وقال بعضهم ؛ هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة ؛ وقال الأسكافى : كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وقصد إليه فهو خارج من حد التولد داخل حد المباشر . وما هو جدير بالملاحظة من جهة الاصطلاح أن اللفظ الذى يستعمل للتعبير عن العلية هو لفظ « سبب » لا لفظ « علة » ^(١) .

وتجلى النزعة التى يتميز بها علم الكلام والتى تتجه إلى تحديد الماهيات أو « المعانى » ، من حيث محلها المكاني أو بقاؤها الزماني ، تحديداً في أعلى درجات الدقة والضبط — تجلى هذه النزعة بوضوح عند البحث في المسائل التى لها معنى العلية كالفعل والسبب والعلة والتولد . وفي كتاب المقالات (ص ٤١١ س ١ وما يليه) تُبحث هذه المسائل الآتية التى لا بد من الاستعانة بها لإيضاح معنى التولد : لو أن إنساناً رمى بنفسه في نار أضرماً غيره ، فهل يكون الإحراق فعلاً لمن رمى بنفسه في النار أم هو فعل المضرم للنار ؟ ولو أن إنساناً طرح نفسه على حديدة نصبها غيره ، فقتل ؛ فهل القتل فعل لمن وقع على الحديدة أم هو فعل لمن نصب الحديدة ؟ ولو أن إنساناً رمى سهماً ، وجاء آخر فاعترض السهم بطفل حتى ينفذ منه ؛ فهل الشق الحادث في الطفل فعل الرامي للسهم أم المعارض له ؟ والأشعري يذكر هذه المسائل ، ويذكر أقوالاً كثيرة في الإجابة عنها لكنه لا يذكر أشخاصاً سوى الإسكافى .

وقد أدى البحث في العلة والسبب إلى بحث مسألة هل السبب أو العلة يكونان موجودين مع وجود السبب والمعلول أم هما يتقدمانه بوقت واحد أو بأكثر ^(٢) ؟ وكذلك نُحِث مسألة السبب هل هو موجب للسبب أم لا ؟ وهنا نجد مباحث دقيقة حول العلة الحقيقية للشيء ،

(١) إذا أردت أن تعرف الفرق بين تعريف العلة والسبب عند متأخري التكلمين فارجع إلى كتاب البحر الزخار لابن المرتضى مخطوط برلين 230 Glaser ص ٤٣ ط ؛ وقد ذكر هذا Schreiner وترجمه في كتابه المسعى Studien über Jeschua ben Jehuda ص ٢٧ .

(٢) المقالات ص ٤١٢ س ٦ وما يليه (السبب) . ص ٣٨٩ س ١ ، وما يليه (العلة) .

من ذلك البحث في : هل فتح البصر سبب الإدراك أم لا ؛ وهي المسألة التي ذكرها الأشعري في المقالات^(١) ، وأشار إليها الغزالي كمثال على عدم اليقين في بحث الفلاسفة عن الأسباب الحقيقية^(٢) .

ونريد الآن أن نجمل ما تقدم : رأينا أن أصول النزعة الفكرية المستندة إلى القول بجهومر فرد فيما يتعلق بالأجسام والأعراض تمتد عريقةً في مذاهب المعتزلة منذ وقت مبكر جداً^(٣) ؛ بل نجد أن مذهب المعتزلة في الجوهر الفرد في الأجسام لم يَنَلْهُ عند التأخرين من المتكلمين توسيعٌ جوهرى ، إذا استثنينا قول التأخرين بوجود الخلاء ، وهو الذى لاحظ برتزل بحق^(٤) أنه لم يرد في المقالات للأشعري . وسأعود إلى الكلام في هذا الموضوع فيما بعد .

والقول بالقدرة الإلهية على كل شئ . [عدا الحال] هو الأصل الأكبر الحاكم في جميع المباحث ؛ ولا يجوز أن ننظر غير هذا عند المسامين الأولين . غير أن مذهب الجرهر الفرد لم يكن قد صار عند المتكلمين الأولين مذهباً متطرفاً لتقرير ذلك الأصل ووضعه في الصورة الفكرية الكاملة التي نجدتها عند الأشاعرة الذين حذفوا كل الآراء التي لا تلتئم مع هذا الأصل الأكبر .

وكان القول بحرية الإرادة من عقائد المعتزلة الكبرى التي يجب ألا تُمسَّ أو تُزَعَّزَ ؛ ولا نجد بين المعتزلة ما يدل على القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين إلا أخيراً^(٥) . ولذلك كانت تموزهم الأسس التي لا بد منها لإنكار العلية ، وهو الإنكار الذى يقوم على نظرية «الخلق في كل وقت» . وإلى إنكار العلية ترجع القيمة الفلسفية لكتاب «تهافت الفلاسفة»

(١) من ٣٨٣ س ١٥ ، ٢٠١ س ١٠ ، ٤٠٢ س ١ ، ٤١٢ س ١ .

(٢) يشير المؤلف إلى س ٢٢ من التهافت ، ولا ذكر فيها للموضوع ؛ فلهذا يقصد المناقشة في أمر الحواس في المسألة الثامنة عشرة أو بالأحرى ما في المسألة السابعة عشرة من ٢٧٩ وما بعدها من ط . بيروت (المترجم) .

(٣) على أن القول بأن جميع الأعراض تنقسم إلى أجزاء لا تنجز لم يكن موجوداً بعد عند أبى الهذيل ؛ انظر الكلام عن الأعراض فيما سبق .

(٤) من ١٢٥ من بحثه سالف الذكر .

(٥) وفي هذا الصدد يمكن أن يكون مذهب ضرار والنجار ذاشاً كبيراً في نشوء مذهب الأشاعرة ؛ ولم يظهر قبل مذهب ضرار ما يدل على القول بالكسب ، وربما لم يظهر قبله ما يدل على وجود القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين .

للفزالي ، وهو الوثيقة التي تدلنا على شعور علم الكلام بنفسه وعودته إلى النظر في أصوله أثناء كفاحه مع الفلسفة اليونانية . ويذهب البعض أحياناً إلى القول بأن المعتزلة إنما قالوا بمذهب الجوهر الفرد ، أو هم اخترعوه جديداً ، بسبب ما يتركه هذا المذهب من مجال للحرية بالنسبة للقدرة الإلهية . ولكن يجب على أصحاب هذا الرأي ، الذي قد تزعزعت دعائمه تزعزعاً شديداً نظراً لتغير فكرتنا عن علاقة المعتزلة بمن كان يحيط بهم من أهل الديانات الأخرى ، و بعد ما صار في متناول أيدينا من مصادر جديدة ، أن يحسبوا حساب الاعتراض الذي قد يوجه إليهم ، وهو أن الدور العظيم الذي جعل للقدرة الإلهية إنما نصادفه في آخر مراحل علم الكلام لا في أولها . وسأعود إلى الكلام عن مصدر مذهب الجوهر الفرد فيما بعد . أما الآن فسأتناول مذهباً آخر في « الجزء » ظهر بين المسلمين .

مذهب الرازي في الجزء

يسمى الداعي الأشماعيلي ناصر خسرو في كتابه «زاد المسافرين»^(١)، وهو كتاب فلسفي شامل ألفه بالفارسية، هذا للمذهب الذي سنتكلم عنه مذهب «أصحاب الهيولي»^(٢)؛ وفي كتاب ناصر نجد أوفى بيان لهذا المذهب. هذه التسمية بمذهب «أصحاب الهيولي» نجدها في عنوان كتاب ألفه رجل من أشهر أصحاب هذا المذهب وأعرفهم لنا، ذلك هو محمد بن زكريا الرازي؛ واسم هذا الكتاب هو: الرد على السمتي^(٣) للتكلم في رده على أصحاب الهيولي^(٤). وكذلك نجد عند الأشعري في مقالاته^(٥) ذكر أصحاب الهيولي، كما نجد في كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»^(٦) للشهرستاني كلاما مفصلاً في إبطال مذهبهم. فيؤخذ من هذا كله أن التسمية «بأصحاب الهيولي» تسمية ثابتة مقررة تطلق على فرقة من الفلاسفة، وإن لم تكن بالتسمية الشائعة. ويذكر ناصر خسرو^(٧) اسم رجلين من أصحاب هذا المذهب هما: الأيران شهري والرازي المتقدم الذكر.

أما شخص الأيران شهري فهو محووظ بالغموض؛ والمصدر الوحيد لمعرفة أخباره، بعد كتاب ناصر خسرو، هو كتاب البيروني عن مقالات الهند. يقول البيروني إن أبا العباس الأيران شهري لم يكن من جميع الأديان في شيء، بل منفرداً بمخترع له يدعو إليه؛ ثم

(١) ألفه عام ٤٥٣ هـ (انظر الزاد ص ٢٨٠)؛ ونشره بيرلين محمد بنزل الرحمن عام ١٣٤١ هـ مطبعة كاوياني.

(٢) زاد ص ٧٣.

(٣) هو علي الأرجح، كما يقول السعدي، أحمد بن الحسن بن سهل المصمعي المعروف بابن أغني زرقان. انظر كتاب التنبيه والأشراف ط. ليدن، ١٨٩٣ ص ٣٩٦. وقارن كتاب عباس أقبال عن خاندان نوبختي، طهران ١٩٣٣ ص ١٣٨.

(٤) انظر إحصاء مؤلفات الرازي فيما يلي، رقم ١٩، وقارن رقم ٢٠. (٥) ص ٣٣٣ ص ٧. (٦) ط. ا. جيسوم، لندن ١٩٣٤ ص ١٦٣ ومايليها. ولزيادة المعرفة بأصحاب الهيولي قارن أيضا «تبصرة المواقف» في معرفة مقالات الأنام» لصاحبه مرهضي بن داعي حسني رازي، نشره عباس أقبال بطهران ١٣١٣ هـ ص ٦. وتجد في كتاب التبصير في الدين للأصفهاني (مخطوط باريس ص ٩٣) نبرة قصيرة عنهم. (٧) زاد ص ٧٣.

يذكر أنه أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما يتضمنه التوراة والإنجيل ، وأنه بالغ في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة ؛ ولكنه حين بلغ فرقة الهند والشمسية (هكذا) صاف سهمه عن الهدف ، وطاش في آخره إلى كتاب زرّقان^(١) ، ونقل ما فيه إلى كتابه ، وما لم يُنقل منه فكأنه مسموع من عوامّ هاتين الطائفتين^(٢) . والأيران شهري نال — دون الرازي — عطف ناصر خسرو حتى نستطيع أن نتيّئ عند ناصر محاولة لأن يجعل منه منافساً للرازي المشهور الذي كاد أن يكون في تلك الأيام منسياً والذي كان في الفلسفة — لا في الطب فقط — رئيساً لفرقة . يعيب ناصر خسرو على الرازي أنه أخذ أقوال الأيران شهري فغيّرها وكساها ألفاظاً إلحادية موحشة مُستَنكِرة ؛ وسأتناول فيما يلي بيانَ الفرق بين مذهب الرازي ومذهب الأيران شهري بمقدار ما نستطيع أن نستنبط ذلك من كتاب زاد المسافرين . ويذكر ناصر خسرو في موضع من كتابه (زاد ص ٩٨) للأيران شهري كتابين : كتاب الأثير وكتاب الجليل ؛ وفي موضع آخر (ص ٣٤٣) نجد ذكر كتاب للأيران شهري اسمه « كتاب الجليل » حسب بعض المخطوطات و « كتاب الدليل » حسب البعض الآخر .

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي^(٣) ، وهو المعروف باسم Rhazes عند اللاتين ، فهو مشهور عندنا ، خلافاً للأيران شهري ، بأنه من أكبر مفكري الإسلام وعباقرته . ولا أستطيع هنا بيان تأثيره كطبيب من أكبر أطباء الإسلام وكفيلسوف وعالم بالكيمياء وكلحد كبير ، حتى لو أني أردت أن أبين ذلك باختصار . ولم أذكر من أسماء كتبه الكثيرة التي وصلت إلينا أسماؤها إلا ما يكون له شأن بالنسبة لأرائه الفلسفية التي تعنينا هنا . ويجد القارئ هذه الكتب في آخر هذا القسم من كتابنا .

(١) توفي عام ٢٧٨ أو ٢٩٨ أو ٢٩٩ هـ . انظر ما كتبه ريتز H. Ritter في مجلة Der Islam م ١٨ ص ٣٨ .

(٢) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ط . لندن ١٨٨٧ ص ٤ ؛ وقارن أيضاً ص ١٦٦ ؛ ويرد ذكر الأيران شهري في كتاب الآثار الباقية للبيروني أيضاً ط . ليتزج ١٨٧٨ ص ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، وانظر ترجمة كتاب الهند ط . لندن ١٨٨٨ ص ٢٠٢ وما يليها ، وانظر بحث هـ شيدر (H. H. Schaeder) عن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين في مجلة جمعية المشرقين الألمان (ZDMO) ، المجلد ٧٩ ، ١٩٢٥ ص ٢٢٩ .

(٣) توفي الرازي عام ٣١١ هـ (٩٢٣ م) أو ٣١٣ هـ (٩٢٥ م) أو ٣٢٠ هـ (٩٣٢ م) .

وأهم كتب الرازى ، من حيث آراؤه الفلسفية ، هو كتاب شرح العلم الإلهى الذى ذكره ناصر خسرو^(١) واعتمد عليه ، فيما يرجع ، عند بيانه لآراء الرازى فى زاد المسافرين . وقد خصص ناصر لنقد مذهب الرازى جزءا من كتابه يقع بين ص ٧٣ وص ١١٨ ، ويكاد فى هذا الجزء لا يتناول شيئا غير ذلك . وإلى جانب هذا تكلم ناصر عن مذهب الرازى فى مواضع أخرى من الزاد وفى رسالة أخرى لناصر طبعت مع ديوانه الذى نشره تقى زاده — مينو ب طهران عام ١٣٠٤ — ١٣٠٧ وذلك بين صفحتى ٥٦٣ ، ٥٧٣ .

ولآراء الرازى الفلسفية مصدر قيم ، هو كتاب « أعلام النبوة »^(٢) لأبى حاتم الرازى الاسماعيلى (فى القرن العاشر الميلادى) ، وهو كتاب غايته الكبرى إبطال آراء الرازى فى النبوة . وفى كتاب الهند للبيرونى^(٣) بيان لنقط متفرقة من مذهب الرازى ، وكذلك فى كتاب الفصل لابن حزم^(٤) ؛ هذا إلى أننا نجد فيها وصل إلينا من أسماء كتب الرازى ما يساعد على إيضاح بعض النقط فى مذهبه^(٥) .

وإذن فأكبر المصادر التى بين أيدينا لمعرفة فلسفة الرازى هى كتب ألقها الأسماعيلية .

(١) زاد ص ٥٢ .

(٢) مخطوط الخزانة المحمدية بوارث بالهند . قارن أيضا W. Ivanow. A Guide to Ismaili Literature ط . لندن ١٩٣٣ ص ٣٢ . وقد نشر ب . كراوس الجزء الخامس بالرازى من كتاب أعلام النبوة فى مجلة Orientalia عام ١٩٣٦ ص ٣٥ وما بعدها وص ٣٥٨ وما بعدها ثم ضمن رسائل الرازى الفلسفية ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٣) ص ١٦٣ .

(٤) ج ١ ص ٣٤ وج ٥ ص ٧٠ .

(٥) وفى مكتبة راغب باشا باستانبول مخطوط رقم ١٤٦٣ (١٦) ص ٩٠ و — ٩٨ و ، رسالة تسمى « مقالة فى بعد الطبيعة » يُنسب فى عنوانها لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى أنه مؤلفها . وتختلف الآراء التى فى هذه المقالة فيما يتعلق بمسألة الزمان والمكان عن آراء الرازى التى تشهد بصحتها مصادر أخرى كثيرة . على أنه إذا كان الرازى هو مؤلف هذه الرسالة حقيقة ، وهذا ما نستطيع أن نجد له دلائل كثيرة رغم ما بين هذه الرسالة وبين كتب الرازى الأخرى من خلاف ، فربما يجب أن ننسبها فى عصر من حياة الرازى العلمية متقدم على عصر كتاب العلم الإلهى والكتب الأخرى التى رجع إليها أصحاب المصادر التى قمنا ذكرها لمعرفة فلسفته . على أن هذه الرسالة ، حتى لو صحت نسبتها للرازى ، لا تضيف شيئا جوهريا لمعرفتنا بآرائه التى سنعرضها فيما يلى . وإذا كان فى هذه الرسالة مسائل مما سأتناوله فى أثناء هذا البحث فإنى سأشير إلى رأى الذى جاء فيها . وفى نيتى أن أكتب بحثا عن محتواها وعن المشكلات التى تثيرها وذلك مع نسخة أعدتها لها . انظر فيما يتعلق بهذه الرسالة ما كتبه ريتز فى مجلة Der Islam م ١٨ ص ٤٦ هامش ١ . ومترجم هذا الكتاب يلتفت نظر القارئ إلى أن هذه الرسالة نشرها كراوس ضمن رسائل الرازى المتقدم ذكرها وإلى أن لها مكانا فى تاريخ نقد الفلسفة ، كما يظهر ذلك من مقارنتها بالتهافت للرزالي .

ولكى تتضح علاقة الأسماعيلية بالرازي فأنى سأخصص كلمة قصيرة لبيان الموقف الفلسفى للأسماعيلية الفاطمية وخصوصا للكلام عن ناصر خسرو .

نجد عند المسلمين جميعا ، وخصوصا الشيعة ، ميلا إلى أن يجعلوا لكل معرفة يعتبرونها يقينية لا يتطرق إليها الشك أصلا نبويًا موحى به ؛ ومذهب الأسماعيلية يمثل فى ناحية من نواحيه محاولةً لتطبيق ذلك على جملة العلم اليونانى وعلى رأسه الفلسفة . ولكن ليس الذى يقودنا إلى طريق العلم الحق فى نظر الأسماعيلية هم الفلاسفة ، بل هم الأئمة المعصومون ؛ وهذا يفسر لنا مثلاً ما نصادفه فى رسالة ناصر خسرو عند البحث فى نقط من مذاهب اليونان من مقابلة مذهب الفلاسفة ومعارضته بمذهب « حكاء الدين » أو « أهل التأيد » . والأسماعيلية ، إذ ينقدون مذاهب الفلاسفة ، يعتبرون أنفسهم « حَمَاة الدين » ؛ وعلى أنه لما كانت الفلسفة عدوًا مشتركًا للكلام وللمذهب الأسماعيلية فلا جرم أن يأخذ مذهب الأسماعيلية فى هذا الكفاح من الكلام أدلةً أو يعطيه^(١) . ومن جهة أخرى كان لا بد للأسماعيلية أن يؤكدوا أنهم غير خارجين على الدين وأن يحاولوا إظهار آرائهم الشيعة فى نظر الدين على صورة مطلقة . هذه العوامل ، إلى جانب بقايا من مذهب الشيعة الكلامى القديم لم يستطيعوا أن يتخلصوا منها ، جعلت مذهب الأسماعيلية فى موقف وسط بين الفلسفة والكلام . فثلاً يتمسك ناصر خسرو بالقول بحدوث العالم ، على حين أن الفلاسفة الإسلاميين يقولون بقدوم العالم وبأن الله متقدم على العالم تقدماً ذاتياً فحسب^(٢) ، وإن كانوا فى ذلك قد يستعملون ألفاظاً ديفية فى بعض الأحيان .

(١) انظر فى ذلك مقال ل . ماسينيون عن المسيح عليه السلام بحسب رأى الفزائى ، وذلك فى مجلة الدراسات الإسلامية عام ١٩٣٢ . كراسة ٤ س ٥٣٥ وما يليها ، وقد أشير إلى هذا المقال من قبل .
(٢) ليس موقف ناصر خسرو واضحاً فى هذه المسألة ؛ وقد أشار الأستاذ شيدر فى بحثه المشار إليه من قبل عن الإنسان الكامل ، س ٢٢٩ وما بعدها ، إلى الشبه بين ناصر خسرو وبين إخوان الصفا فى هذه المسألة . وما هو جدير بالملاحظة ما بين ناصر وبين الفيلسوف اليهودى سعيد بن يوسف القيوى من شبه . ورغم أن سعيداً كان أعمق جذراً من ناصر فى علم الكلام وكان فى نزعة الأساسية متأثراً بمذهب المعتزلة تأثراً كبيراً فإننا نجد فى موقف وسط بين الفلسفة والكلام . وبراہین حدوث العالم متائلة عند الرجلين إلى حد ما ، كما نجد فى الزاد س ١٣٧ — ١٣٨ ، إذا قارناه بكتاب « الأمانات والاعتقادات » س ٣٥ ؛ والبرهان كما يلى : لما كانت الأجسام لا تخلو فى وجودها عن أعراض حادثة ، وكانت الأعراض حادثة ، فالأجسام حادثة أيضاً . وقد ذكر الباقلانى فى التمهيد (س ٧ ظ) وغيره من المتكلمين هذا الدليل . وم دليلاً آخر نجده فى الزاد (س ٩٩ — ١٠٠ ، ١٤٤ — ١٤٥) وفى الأمانات (س ٣٦) وهو : لو كان =

وتتم آراء ناصر خسرو الآتية على أثر علم الكلام في مذهبه ؛ هو يتابع رأيا عظيم الانتشار بين فرق الباطنية وشبها ببعض الآراء في المذهب الأفلاطوني في الجديد^(١) ؛ فينكر أن يوصف الله بأنه «علة» ، ويرى أنه لا يجوز أن يسمى بالعلة الأولى إلا العقل الأول وحده ؛ أما الله فهو يسمى عالاً أو مُحَصَّصاً^(٢) . وعلى حين أن اللفظ الأول ، وهو يوجد عند الدروز^(٣) ، غريب عن علم الكلام ، فإن اللفظ الثاني ، لفظ المُخَصَّص ، من جملة اصطلاحات المتكلمين ؛ وهؤلاء يصفون الله بأنه مُحَصَّص في مقابلة وصف الفلاسفة له بأنه علة^(٤) . والغزالي يستعمل فكرة المُخَصَّص في إبطاله لمذهب الفلاسفة في التهاوت^(٥) . ويقول الشهرستاني^(٦) إن إمام الحرمين الجويني قد استعمل هذا اللفظ^(٧) .

= العالم ، وكذلك الزمان ، لا أول لها ، لوجب أن يخفى زمان لانهاية له حتى يأتي يومنا هذا ، وذلك مستحيل . والنظام يرد على الدهرية بمثل هذا ، كما نجد ذلك في كتاب الانتصار (ص ٣٤) . وكل من ناصر وسعيد استعار هذه البراهين من علم الكلام . انظر أواخر الفصل الخامس بالزمان عند الرازي لترى الشبه بين مذهب ناصر وسعيد .

(١) انظر كتاب Damaskios, Problemata et Solutiones ، طبعة باريس ١٨٨٩ ج ١ ص ٤ ، وانظر التاسوعات لأفلطين (Ennead. V, 1,8)

(٢) زاد ص ١٩٣ — ١٩٤ ؛ وقارن أيضا ص ٣٥٣ وغيرها .

(٣) انظر فيما يتعلق باستعمال لفظ عال (إلى جانب مُعِيل الملل) عند الدروز في وصف الله كتاب دى ساسى S. de Sacy عن ديانة الدروز ج ٢ ص ٧٥ . ويستعمل النصيرية لفظ «مُعِيل الملل» ؛ انظر كتاب R. Dussaud عن تاريخ النصيرية ودينهم ط . باريس ١٩٠٠ ص ١٨١ ، وقارن في ذلك ما كتبه جولدزير I. Goldziher في Archiv f. Religionswissenschaft. ٤ م (١٩٠١) ص ٩٤ . على أن الصوفية كالحلاج وابن العربي قد وصفوا الله بأنه مُعِيل الملل — انظر كتاب L. Massignon, Passion ... ص ٣٨١ وما يليها ص ٦٤١ .

(٤) يقول ابن الراوندى في تشنيعه على المعتزلة إن أبا عفتان الرقسي من أصحاب النظام والمجاهد كان يزعم أن الله علة لكون الخلق ؛ والخطا ينسب هذا . والتقابل الأساسى الذى نجده عند الغزالي في كتاب التهاوت بين رأى الفيلسوف القائل بأن العالم صدر عن الله ، وهو العلة الأولى ، صورا ضروريا وبين رأى الأشاعرة الذين يقولون بالاختيار في فعل الله لا بالضرورة ، هذا التقابل موجود عند الباقلاني حيث يقول إن إرادة الله للأفعال ، وإن كانت قديمة ، فهي لإرادة على التراخي ؛ هي ليست علة لوجود المراد . ويذهب الباقلاني إلى أن القدرة الإلهية أيضا لا تسمى علة للأفعال .

(٥) ص ٣٦ . (٦) نهاية الأقدام ص ١٢ .

(٧) انظر فيما يتعلق بفكرة المُخَصَّص دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ص ١٢٢ ؛ وكتاب «الحجة والدليل في نصر الدين الدليل» ، وهو الكتاب المسمى «الحزرى» لأبى الحسن يهوذا هلاوى (Jehuda Hallewi) ط . ليبزج ١٨٨٧ ص ٣٣٤ . وبين نصر الدين الطوسى في شرحه للإشارات (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ١٠٨ و) رأى فرق المتكلمين المختلفة في المسألة الناشئة عن القول بأن الله «مُخَصَّص» زمانا معنا دون سائر الأزمنة لخلق العالم . فأما الأشاعرة فلم يكن ثم ما يدعوه إلى الإجابة عن المسألة ، بعد قولهم بأن =

وأراء ناصر خسرو الطبيعية هي في جعلتها آراء ارسطاطاليسية . وشأنير إلى بعض ما بينه وبين أرسطو من خلاف .

يقول الرازي^(١) إن القدماء وأالجواهر^(٢) خمسة: الباري^٣ والنفس والهوى والزمان والمكان .

== لله الاختيار والأرادة المطلقة . وأما أبو القاسم البخفي فهو ، خلافا للأشاعرة ، يذهب إلى رأى متأثر بالفلسفة اليونانية تأثر ظاهرا ، ويقول إن الله خصص ذلك الوقت على سبيل الوجوب وإن حدوث العالم في غير ذلك الوقت كان ممتمنا ؛ لأنه لا وقت كان يصلح لذلك . ويدل كتاب المسائل (ص ٥٣ ، ٧٥ وما بعدها) على أن لفظ «مخصص» من اصطلاحات المتكلمين الأولى ؛ قارن المسائل المتصلة بمعنى التخصيص في كتاب النجاة (ص ٤٦١) والأشارات (ص ١٣٦) لابن سينا ؛ وابن سينا يتكلم هنا عن حدوث الجزئيات . (١) انظر زاد المسافر من ص ٧٣ ؛ وأعلام النبوة ص ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ وما بعدها ؛ وكتاب الفصل ج ٥ ص ٧٠ . وقد تكلم شيدر في بحثه الآنف الذكر عن نظرية الإنسان الكامل (ص ٢٢٨ — ٢٣٥) عن مذهب الرازي الفلسفي باختصار . [وقد كتب كراوس وينيس مقالا عن الرازي في دائرة المعارف الإسلامية . يضاف إلى هذا نشرات كراوس بعنوان Rasiana في مجلة Orientalia التي تصدر بروما عام ١٩٣٦ وجزء من مقال للدكتور بينيس في مجلة Islamic Culture الهندية بعنوان بعض مشكلات في الفلسفة الإسلامية ، في شهر يناير من عام ١٩٣٧ — المترجم] .

(٢) يتقدم ابن حزم في الفصل (ج ٥ ص ٧٠) من يوقع اسم الجوهر على شيء « ليس جسما ولا عرضا » ، وهو يستعمل الجوهر مرادفا للجسم ، ويقول : « حققنا ما أوقع عليه بعض الأوائل ومن قدّم اسم جوهر ، وقالوا إنه ليس جسما ولا عرضا ، فوجدناهم يذكرون الباري تعالى والنفس والهوى والعقل والصورة ، وعبر بعضهم عن الهوى بالطينة وبعضهم بالخميرة . وزاد بعضهم في الجواهر الحلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعنى بالحلاء المكان المطلق لا المكان المهود وبالمدة الزمان المطلق لا الزمان المهود » ؛ وهذا ، كما سنرى فيما يلي ، هو مذهب الرازي . وابن حزم يذكر اسم الرازي بعد النص التقدم ، وهو يقارن (فصل ج ١ ص ٣٥) في كلامه عن هذا المذهب مذهب الرازي بمذهب المجوس ، ويذكرهم بقوله « وهذه أقوال ليس شيء منها لمن ينتمى إلى الأسلام ، وإنما هي للمجوس والصائين والدهرية والنصارى في تسميتهم الله الباري تعالى جوهرًا » ؛ وبعد هذا يتكلم عن التسمية الجارية في علم الكلام للأجزاء التي لا تتجزأ بأنها جواهر (انظر فيما تقدم الكلام عن تسمية الجواهر) . على أن استعمال لفظه «طينة» للدلالة على الهوى كان مثالا احتذاء اليهود بأن استعمالوا لفظ **מחמץ** (تشتطق **محسّر** ومعناها طينة) اصطلاحا فلسفيا للدلالة على الهوى ؛ ولا نجد الشواهد على استعماله بهذا المعنى إلا منذ تأليف اليهود الفلسفية في العصور الوسطى . انظر مادة **מחמץ** في كتاب Ben-Jehuda : Thesaurus totius Hebraeitis . ومن الأمثلة الأخرى على استعمال كلمة «طينة» في تسمية الهوى ما جاء في شرح سعيد بن يوسف القيومي على كتاب «سفر يصيره» ، نشره M. Lambert في باريس ١٨٩١ ص ٤ ، وفي الأشارات لابن سينا ص ١٥٤ وفي التمهيد للباقاني (ص ٢٧) من مخطوط باريس) وفي كتاب «المعتبر في الحكمة» لهبة الله أبي البركات البغدادي (انظر الفصل السابع من القسم الثاني فيما يلي) ، وهو مخطوط القاهرة ٤١/٦ ص ٣٣ ط ، وفي كتاب «بيان الحق وميزان الصدق» (مخطوط باريس رقم ٥٩٠٠ ص ٦ و) لأبي العباس الفضل بن محمد بن الفضل اللوكرى (لمعرفة اللوكرى الفيلسوف منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، انظر ما كتبه E. Wiedemann و G. Jacob في مجلة Der Islam عام ١٩١٢ ص ٥٣) ، ونسبته هي لسوكرى وليست لوكرى — قارن مادة لسوكرى في معجم البلدان لياقوت (ج ٤ ص ٣٧٠) . والكتاب يسمى بيان الحق وميزان الصدق لا زمان الصدق (انظر ص ١ و) كما يقول E. Blochet خطأ في قاموس المخطوطات العربية بمكتبة باريس بين عامى ١٨٨٤ و ١٩٢٤ ط . باريس ١٩٢٥ .

١ - الهيولى

يذهب الرازى إلى أن الأجسام تتألف من الأجزاء التى لا تتجزأ ومن الخلاء ؛ وللاجزاء التى لا تتجزأ حجم ، وهى أزلية ؛ ونجد فى زاد المسافرين (ص ١٠٢) ذكر برهان الأيران شهرى على قدم الهيولى وعلى قدم المكان ؛ وها هو برهانه : « إن الله تعالى لم يركن صانعا ، ولم يكن زمان قط مضى من غير أن يكون فيه صانعا ، بحيث كان ينتقل من حال كونه غير صانع إلى حال كونه صانعا ، فيمر من حال إلى حال . ولما كان يجب أن يكون الله لم يركن صانعا وجب أن يكون الشيء الذى يظهر فيه صنعه قديما ؛ وصنعه يظهر فى الهيولى ، فالهيولى إذن قديمة ؛ وهى دليل قدرة الله الظاهرة . ولما كانت الهيولى لا بد لها من مكان ، ولما كانت قديمة وجب أن يكون المكان قديما^(١) .

ويستدل الرازى بدليل كهذا^(٢) ، ولكنه يغير منه ، لكيلا يناقض مذهبه فى كيفية حدوث العالم . يقول الرازى : نرى للمصنوع ظاهرا ؛ والصانع يتقدم عليه ؛ والمصنوع هيولى مصورة ؛ وكما أن الصانع سابق على المصنوع فالهيولى غير المصورة تتقدم على الهيولى المصنوعة بدلالة المصنوع .

وللرازى دليل آخر^(٣) على قدم الهيولى يستند إلى مذهبه فى إنكار الأبداء ، أعنى الخلق من لا شيء (creatio ex nihilo) ، وهو : لو كان الله له القدرة على أن يخلق شيئا من لا شيء فخلق الأشياء على هذا الوجه ؛ لأنه أسهل وأقرب ، ولأبدع الإنسان على التمام دفعة واحدة ، ولم يجعله يتركب ويتكامل فى أربعين سنة . ولما كان لا شيء فى هذا العالم يظهر من لا شيء ، فالأبداء محال ، ولا يمكن أن يخلق الله شيئا من لا شيء .

يُسمى الرازى الهيولى المؤلفة من أجزاء لا تتجزأ متفرقة ، وقبل أن تتصور بصورة

(١) هذا البرهان على قدم الهيولى ، وهو يختلف فى الصورة على الأقل عن أدلة الفلاسفة على قدم العالم ، كما نجدها فى كتاب النجاة لابن سينا مثلا (ص ١٢٤ وما بعدها) ، يوجد على صورة مماثلة لهذه عند برقلس . راجع هذا الدليل ورد يحيى النحوى Joannes Philoponos عليه (ويحيى نصرانى من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد) فى كتابه Proclum De aeternitate mundi contra ط. ليترج ١٨٩٩ ص ٤٢، ٤٩ .

(٢) زاد المسافرين ص ٧٦ .

(٣) زاد ص ٧٥ وما يلها ، ٩٢ ، ١٠٣ .

الأجسام والعناصر ، « الهوى المطلقة »^(١) ؛ وهى تسمية تقابل عبارة χωριστή ὕλη عند أرسطو^(٢) . وينقد أرسطو رأى أفلاطون^(٣) القائل بأن الهوى الأولى متجسمة (σωματική) ، ولكن من غير أن تكون فيها خصائص العناصر وطبائعها ، أعنى من غير أن تكون خفيفة ولا ثقيلة ، ولا حارة ولا باردة ، ومن غير أن تتصف بالكميات التى لها أضداد (ἀντιθέτως) . وأرسطو يسمي الهوى الموجودة على هذه الحال بالهوى المطلقة . وسرى بعد أن تتقدم فى دراسة مذهب الرازى أن لفظ « مطلق » عنده يكافئ (χωριστός) عند أرسطو . واللفظ الأول فى مذهب الرازى شأن كبير^(٤) .

على أنه ينطبق على لفظ « الهوى المطلقة »^(٥) عند الرازى ما يقوله أرسطو عن الهوى المطلقة عند أفلاطون . والهوى المطلقة عند الرازى ، خلافاً لأرسطو ، توجد بالفعل in actu لا بالقوة in potentia ؛ وهى لا تقبل الطبائع إلا بعد أن تتصور .

والأجسام عند الرازى^(٦) تتألف من أجزاء من الهوى لا تتجزأ ومن الخلاء تتخللها ؛ وكيفيات العناصر الأربعة التى هى الأرض والماء والنار والهواء وكذلك كيفيات الفلك من خفة وثقل ، واستنارة وظلمة ، ولين وصلابة ، ونحوها إنما تنشأ عن تكاثف الأجزاء أو تخللها ،

(١) زاد ص ٥٣ ، ٧٣ ، واظر رقم ٢ فى إحصاء مصنفات الرازى فيما يلى تجد عنوان أحد كتبه : « كتاب الهوى المطلقة والجزئية » .

(٢) اظر كتاب De Gen. et Corrupt. II, 1,289a ؛ وهو كتاب الكون والفساد .

Tim. C. 50. (٣)

(٤) وكما قد رأينا فى « الهوى المطلقة » نجد أن كلمة « مطلق » فى عبارة « الزمان المطلق » وعبارة « المكان المطلق » ، وهما من أفكار الرازى الأساسية التى سندرسها فيما يلى ، تقابل الكلمة اليونانية χωριστός ؛ ولا نستطيع أن نقول أكثر من هذا عن المقابل العربى لكلمة « مطلق » فى لغة اليونان إلا بعد دراسة مفصلة لاصطلاحات جماعات المترجمين الأولين إلى العربية على اختلافهم . وقد نستطيع أيضاً أن نرى فى كلمة « مطلق » ترجمة للكلمة اليونانية ἀπόλυτος ؛ ويستعمل هذا اللفظ الأخير فى بعض الأحيان مكافئاً للفظ اليونانى الذى قبله فى الاصطلاح الفلسفى كما عند برقلس مثلاً فى شرحه على برمينيديس Parmenides ط . ليتريج ١٨٤١ ص ٩٤٦ ، وعند داماسكيوس Damaskios فى كتاب Problemata et Solutiones ج ٢ ص ٢٣٤ ؛ وذلك فى الاصطلاح الذى يستعمله وهو ἀπόλυτος χρόνος ، أعنى الزمان المطلق .

(٥) يستعمل ابن سينا أحياناً لفظ الهوى المطلقة مكافئاً للفظ الهوى الأولى prima materia عند المشائين . اظر كتاب الحدود فى مجموعة تسع رسائل لابن سينا . ص ٥٨ .

(٦) زاد ص ٥٢ ، ٧٣ وما يليهما .

أعنى عن حجم أو عن عدد أجزاء الخلاء التى تتخللها . وبهذا تُعَلَّل أيضا الحركة الطبيعية^(١) لكل عنصر . والعنصران الكثيفان ، وهما الماء والأرض ، يتحركان إلى أسفل نحو مركز الأرض ؛ على حين أن الجسمين المتخلخين ، وهما الهواء والنار ، يتحركان إلى أعلى . وعلى هذا فلا يوجد ثقل مطلق ولا خفيف مطلق ، بل الخفة والثقل معنيان نسبيان . وأجزاء الخلاء وأجزاء الهبولى متكافئة فى تأليف الأفلاك ؛ ولما كان الفلك ، بسبب هذا التكافؤ ، لا يُؤثر جهة على جهة ، صارت له الحركة الدائرية حركة طبيعية .

على هذه الأصول وَجَدَتْ مسألة خروج النار من الحجر حلاً منطقياً ، وهى مسألة كُنْ لها شأن فى مذاهب الجواهر الفرد عند المسلمين فى مناسبات كثيرة : فإذا قدح الحديد الحجرَ تَمَزَّقَ وتفرق ما بينهما من هواء ؛ ومعنى هذا أن أجزاء الهواء تتباعد وينشأ عن ذلك تحوُّله إلى نار^(٢) .

وأحب قبل الكلام عن نقد ناصر خسرو لهذه النظريات التى تقدم بيانها أن أشير إلى فرق هام بين مذهبه ومذهب أرسطو فى العناصر . يعتبر الفلاسفة ، متفقين مع أرسطو ، أن عنصرين من العناصر الأربعة ، وهما الماء والأرض ، لهما ثقل ذاتى يظهر أثره فى حركتهما إلى أسفل ، وأن العنصرين الآخرين ، وهما الهواء^(٣) والنار ، لهما خفة ذاتية تنشأ عنها حركتهما إلى أعلى ؛ أما ناصر خسرو فإنه يذهب مذهباً آخر فى ذلك ؛ هو يرفض مذهب أرسطو المتقدم معتبراً إياه من آراء العوام^(٤) ويرى أن العناصر جميعاً تطلب مركز الأرض فهى كلها ثقيلة ؛ وهو يقرر فى هذا الأمر أن حركتها قهرية قسرية لا طبيعية^(٥) . ولكن

(١) ربما يكون الرازى قد ألف فى حركة العناصر الطبيعية الكتاب الذى يُذكر أن عنوانه : « مقالة فى أن للجسم تحريكاً من ذاته وأن للحركة مبدأً طبيعياً » — انظر إحصاء كتب الرازى رقم ٢٥ .

(٢) زاد المسافرين ص ٥٣ ، ٧٤ ، ٨٨ .

(٣) فيما يخص الهواء يوجد قيد ، وهو أنه فى مكانه الطبيعي له نصيب من الثقل . أما النار فهى وحدها الخفيفة بالإطلاق فى جميع الأحوال ؛ انظر كتاب أرسطو فى السماء والعالم (De Coelo, IV, 4, 311b) .

(٤) زاد المسافرين ص ٤٤ وما يليها ، ص ٤٩ .

(٥) تختلف آراء الفلاسفة فى هذه المسألة ؛ انظر كتاب فولفسون H. Wolfson 'Crescas' المسمى Critique of Aristotle ط . كبردج ١٩٢٩ ص ٨٨ وما يليها ، وأسشير إلى هذا الكتاب باسم فولفسون . ويعتبر ابن سينا حركة العناصر طبيعية على حين يعتبرها ابن رشد قسرية — انظر كتاب النجاة ص ٢١٨ وما يليها . على أن من أخذ بمذهب أرسطو من أهل الإسلام يعتبرون حركة الأفلاك حركة نفسية أو إرادية — راجع لابن سينا عيون الحكمة ، تسع رسائل ص ١٢ ، وكتاب النجاة ص ٢٣ وما بعدها =

لبعض العناصر صورةً أكثر مناسبة لمركز العالم ولبعضها صورة أقل مناسبة ؛ (ولكن هذه الصورة لا يجوز تعليلها بتضام الأجزاء أو تباعدها ؛ لأن ناصر خسرو يتابع الفلاسفة في القول بأن للعناصر صوراً) . والأجسام الأولى تمنع الثانية من الحركة إلى أسفل وتدفعها إلى أعلى ؛ ومركز العالم ، من حيث هو الغاية التي تطلبها كل حركة ، هو مكان السكون ؛ وكلما ازداد البعد عنه ازدادت سرعة الحركة . والفلك الأعظم ^(١) أبعد ما يكون عن المركز ، وهو بحركته يحرك معه جميع الأفلاك ؛ هو يطلب مركز الأرض أسرع ما يكون ، وحركته الدائرية هي طلبه للأسفل ، وتوقعه العناصر التي تحته عن ذلك ؛ لأنها جميعا تطلب المركز أيضاً . وقد ذكر ابن سينا هذا المذهب ^(٢) ، وهو يقارب مذهب الرازي بوجه ما ؛ فالمذهبان يشتركان في القول بأن الهيولى كلها تطلب الأسفل ؛ ولكن المسألة تتعقد عند الرازي لإدخاله أجزاء الخلاء في الهيولى ^(٣) .

ولكن جاء في هذه المواضع أن هذه الحركة يمكن أن تسمى طبيعية بوجه ما . فإرنست هافنر للفرزاي س ٢٣٩ وما يليها ، وكتاب فولفسون س ٥٣٥ — ٥٣٨ . وما يستلقت النظر أن الأنيبي في المواقف (مخطوط باريس س ٤٤٥ و) والجرجاني في شرحه على المواقف ينسبان ثابت بن قرة رأياً يخالف مذهب المشائين الطبيعي ، وهو إنكار أن يكون للعناصر مكان طبيعي . يقول ثابت ليس لشيء من الأمكنة حال يختص به دون غيره حتى يُتصور أن جسماً معيناً طالب له بطبعه دون ما عده . وإذا رمينا مدرة إلى فوق فإما تعود إلى مركز الأرض لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة لها ، كما توهم البعض ، بل لأن الجزء مائل إلى كله . وهذا الرأي يشبه فيما يظهر الأراء التي يذهب إليها أفلاطون في طيمائوس (Tim. 62 u. 63) .

(١) يستعمل ناصر خسرو (زاد س ٤٨) أحياناً في كلامه عن عنصر الفلك لفظ الطبيعة الخامسة ، (طبيعت بُنْجُوم) ، وهو اصطلاح المشائين . ولكنه يقول في مواضع أخرى (زاد س ١٦٢) إن الأفلاك والكواكب تتكون من جوهر النار ؛ ولكنها نار خالصة أكثر نقاء من النار الأرضية — وقد قال أفلاطون بالرأى الثاني (Ennead., II, 1, 7.) ، وقال به سعيد القيوي (أمانات س ٥٩) . وينكر على بن رجب الطبري وجود الطبع الخامس (فردوس الحكمة س ١٢) ؛ ولكنه في موضع آخر (نفس المصدر س ٢٠) يبين رأى أرسطو في أن طبيعة الأفلاك خلاف طبيعة الأشياء الأرضية ، وهو يقر رأى أرسطو . فإما يختص بالآراء المختلفة في جوهر الأفلاك فإن شذرة حفظت لنا من كتاب « الآراء والديانات » لأبي محمد الحسن النوبختي : انظر كتاب فرق الشيعة للنوبختي ط . استانبول سنة ١٩٣١ . س ٢٦ من المقدمة ؛ ولمعرفة أصل النص راجع هامش آخر القسم الثامن من هذا الكتاب .

(٢) كتاب النجاة س ٢٤٢ ؛ وقارن كتاب كراي دي ثو Carra de Vaux عن ابن سينا ط . باريس ، ١٩٠٠ س ١٩٣ .

(٣) راجع مايقوله أرسطو في كتاب السماء De Coelo, IV, 2, 308 aff. عن مختلف المذاهب عند القدماء الذين اعتبروا لكل أجزاء الهيولى تقلاً ؛ وراجع Simplicios, De Coelo ط . برلين ١٨٩٤ س ٦٧٦ وما يليها . وإن أبيقور وستراتون اللذان يذكرهما سيمبليكيوس من بين الفاتنين بأن الأجسام كلها تطلب مركز العالم كلاماً يقولان بوجود الخلاء .

ويشير ناصر خسرو في نقده لمذهب الرازي في الهيولى إلى التناقض الذى يلزم عن مذهبه في الجوهر الفرد . فهو يقول إن له حجاً ؛ ولكنه يزعم مع هذا أنه لا ينقسم . ويسوق ناصر خسرو بعض الأدلة التى تقوم على الملاحظة ومشاهدة الواقع فيقول : لو أن جميع الكيفيات تنشأ عن تأليف الأشياء من أجزاء الهيولى ومن الخلاء ، لوجب أن تجتمع الشفوفة والخلفة واللونة في شئ واحد ؛ لأنها مسببة عن رجحان عدد أجزاء الخلاء على عدد أجزاء الهيولى . وكذلك يجب أن يجتمع الثقل والظلمة والصلابة ؛ وإسكننا نجد خلاف ذلك لو قارنا الزيت بالارض والبلور بالشبة ؛ فالزيت أثقل من الأرض ؛ ولكنه مع هذا أشف وألين منها ؛ وهذا يناقض مذهب الرازي ^(١) . ونحن نصل إلى مثل هذه النتيجة إذا قارنا البلور بالشبة ^(٢) . ثم إن الرازي يطلق اسم النار على شيئين مختلفين ^(٣) : الأول هو النار الأرضية ، وهى مضيئة ملونة حارة ، ولا يتحرقها البصر خلافا للهواء . وهذا يناقض مذهب الرازي ؛ لأن النار بحسب هذا المذهب يجب أن تكون أشف من الهواء ، والثانى نار فلك الأثير ؛ وهى ،

- (١) نجد عند أرسطو في كتاب الطبيعة IV, 9, 217 b 16 ff اعتراضاً يشبه هذا الاعتراض في الجملة ، وهو على مذهب يشبه مذهب الرازي ، وهو : الرصاص ، وإن كان أئين وأقل تماسك أجزاء من الحديد ، فهو مع ذلك أثقل منه . قارن في ذلك كتاب الطبيعة لسبليكيوس Simplicius ط . برلين ١٨٨٢ ص ٦٩١ ، وما يقوله ثيوفراست Theophrast في كتاب De Sensu ، ٦٢ — ٦٣ عن مذهب ديمقريط .
- (٢) زاد ص ٨١ وما يليها . يقول ناصر خسرو إن أصحاب الرازي عملوا على إضفاف هذا الدليل عليه بأن قالوا إن تحليل الرازي للكيفيات إنما ينطبق على العناصر في صورتها الأولية ، لا فيها ينشأ عنها من مواليد ، ويرى ناصر خسرو أن مذهب الرازي لا يسمح بما أراده أصحابه — انظر زاد ص ٨٢ والصفحة التالية .
- (٣) يرجع هذا التمييز بين نوعين من النار إلى المذهب القديم القائل بمادة النار ἰνέκκαυρα التى يتكون منها فلك النار الواقع تحت فلك القمر وفوق فلك الهواء . انظر كتاب أرسطو Meteor. I, 4, 341, b 13 وكانت مادة النار هذه تعتبر غير مرئية — انظر شرح أوليمبيدوروس Olympiodoros على هذا الكتاب المتقدم لأرسطو ، نشره W. Stuve ، برلين ١٩٠٠ ص ١٨ ؛ وراجع كتاب يحيى النحوى Joannes Philoponos المسمى De opificio mundi ، مذ . ليترج ١٨٩٧ ص ١١٨ ؛ وقارن الأشارات لابن سينا ص ١١٨ . وفيما يتعلق باستعمال اللفظ الأثير في تسمية فلك النار الواقع تحت فلك القمر انظر الزاد ص ٥٥ ومواضع كثيرة ؛ وقارن ملحوظة جولدزهرير في كتاب معاني النفس ، في أبحاث الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جوتتجن ، القسم الفيلولوجى التاريخى ، السلسلة الجديدة ، مجلد ٩ (١٩٠٧) مقالة رقم ١ ص ٥٣ . ونجد ذكر هذه التسمية ، إلى جانب المؤلفين الذين ذكرهم جولدزهرير ، عند ابن ربن الطبرى في فردوس الحكمة (ص ١٣ ، ٥٠٣ ، ٥٤٥) ، وفي الكتاب السريانى المسمى « كتاب معرفة الحقيقة » وهو الذى نشره C. Kayser في ليترج ، ١٨٨٩ ص ١٩٠ — ١٩١ . وإلى جانب هذا تستعمل كلمة الأثير عند الإسلاميين لتسمية مادة الأفلاك . انظر كتاب البيروني في مقالات الهند ص ١١٥ في شذرة من رسالة بعث بها أرسطو إلى الاسكندر ، وهنا تذكر كلمة أثير ، واللفظ السريانى هو أثير ؛ انظر عيون الحكمة . تسع رسائل لابن سينا ص ٣٣ ومواضع أخرى .

خلافًا لمذهبه ، ليست حارة ، وإلا لوجب أن يُحسَّ بها على الأرض ؛ وليست مضيئة ، وإلا لوجب أن تضيء الفلك وتمنع ضوء الكواكب من اختراقها والوصول إلينا^(١) . ثم يمضي ناصر خسرو في ردّه على الرازي محاولاً أن يثبت أنه لو كان مذهب الرازي في حدوث النار صحيحاً ثابتاً لوجب أن يصير الهواء المضغوط في الزقّ ماءً ؛ ولما كان هذا غير الواقع فقد انهدم مذهب الرازي .

أما ما بقي من أدلة ناصر خسرو فسند كرها عند الكلام عن مذهب الرازي في المكان .

٢ - المكان

ينسب ناصر خسرو للأيران شهري أنه كان أول من قال بالمذهب الذي ذهب إليه الرازي ، ويقول إن ما فعله الرازي هو أنه أخذ هذا المذهب وألبسه ثوب الأخاد . وسأتناول ما يمكن ملاحظته من فروق بين مذهب الرازي ومذهب الأيران شهري .

يرفض الرازي تعريف أرسطو للمكان τόπος بأنه سطح الجسم الحاوي للملامس المحوى^(٢) ؛ وهو يميز بين نوعين من المكان : المكان الكلّي أو المكان المطلق ؛ والمكان الجزئي ، كما في زاد المسافرين ، أو المكان المضاف ، كما في أعلام النبوة ص ٤٩ ، أو المكان المهود ، كما في كتاب الفصل ج ٥ ص ٧٠ . ولفظ « المكان المطلق » يقابل على الأرجح عبارة أرسطو διάστημα χωριστόν أو « البعد المطلق » كما في كتاب الطبيعة Phys. IV, 6, 213a ؛ (وقارن $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ τόπος في نفس الكتاب : IV, 8, 214 b) . وأرسطو في هذه النصوص ينتقد لوكيپ وديمقريط وغيرها من الطبيعيين الذين يقولون ببعد آخر مفارق غير ما للأجسام^(٣) . وقد يجوز أن أصل تسمية « المكان الكلّي » و « المكان الجزئي » ترجع من الوجهة اللغوية إلى اصطلاح أرسطو : $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$ τόπος أى المكان العام وإلى $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$ τόπος أى المكان الخاص ، كما نجد ذلك في كتاب الطبيعة^(٤) ؛ ولكن يوجد فرق من حيث المعنى ؛ فالمكان العام عند أرسطو (وهو باللاتينية Communis locus

(١) زاد ص ٨٣ ، ٨٨ وما يليهما . (٢) Phys. IV, 4, 212a 5 .

(٣) $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ τῶν σωματίων χωριστόν διάστημα ؛ وقارن كتاب سيمليكيوس Physik, 624, 637 . وكثيراً مانجده عند كلمة $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ أو كلمة $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ τόπος للدلالة على المكان المطلق .

(٤) IV, 2, 209a 32 .

يتعلق وجوده بوجود العالم المتناهي ، وخصوصا الفلك ، ويتوقف عليه ؛ على حين أن وجود المكان الخالص يتوقف على وجود الأجسام الجزئية ؛ أما المكان الكلى عند الرازي فهو غير متناهٍ ولا يتعلق بالعالم^(١) .

فالمكان الكلى لا يتعلق بـ «مَتَمَكَّن»^(٢) . وهو قد يوجد من غير متمكن ، والمسافة بين نقطتين فيه هي أيّا كان نوع المتمكن فيها ؛ كما أن داخل القارورة يكون مكانا هو هو أيّا كان نوع السائل الذي يملؤها^(٣) ؛ والمكان الكلى يشمل الخلاء والملاء^(٤) ؛ هو يُحدّد وينقسم تبعاً للمتمكن ؛ والمتمكّنات ، بمقتضى تعريفها (ex definitione) ، توجد في المكان ؛ وهي بطبيعتها متناهية . والمكان الكلى يزيد امتداده على امتداد المتمكّنات فيه ، وهي لا تُحدّد في جملة ؛ لأنه غير متناهٍ . ولو قلنا بمكان متناهٍ ينتهي بحدود هذا العالم لما استطعنا أن نحجب عند سؤال من يسألنا عما يوجد خارجه ؛ فلا ينبغي أن تمسك بالقول بمكان متناهٍ . والمكان الكلى لا نهاية له ، وكل مالا نهاية له قديم ؛ فالمكان قديم .

وإن تصوّر المكان على هذا النحو ، وانحلال تلك الصلة الضرورية التي تربط المكان بالجسم ، يقتضى ، كما أشرنا من قبل ، رفض ما نشأ عن أصول أرسطو من إنكار الخلاء والقول بأنه شيء لا يمكن أن يتصوره العقل . والمكان الذى وراء حدود هذا العالم هو فضاء^(٥) . ولكن في داخل هذا العالم أيضا يوجد جوهر الخلاء ؛ وهو ، إلى جانب الهوىلى ، المبدأ الثانى الذى يؤلف معها الأجسام^(٦) . وجوهر الخلاء يوجد في الأجسام على صورة أجزاء

(١) وفيما يختص بالأصل الذى يرجع إليه لفظ « المكان الكلى » نستطيع أن نذكر ، إلى جانب ما ذكرناه لأرسطو ، عبارة « καθόλου τόπος » عند يحيى النحوى ، وهى تطابق عبارة المكان الكلى من حيث اللغة مطابقة تامة . ويعتدل غير الدين الرازى في المباحث المشرقية (ج ١ ص ٢٢٦ من طبعة الهند) لفظ « البعد الشخصى » في المعنى الذى يقصده الرازى من « المكان الجزئى » .

(٢) زاد س ٨٦ وما يليها وس ٨٥ وما يليها ؛ واللفظ جاكبير أو مكانكبير يقابل اللفظ العربى : « متكن » واليونانى τό ἐν τοῦ locatum . والكلمة العربية : متزمن تقابل اليونانية ἐν χρόνῳ عند متأخرى اليونان .

(٣) انظر كتاب الطبيعة لأرسطو 19—15، 6، 213a IV ؛ وفارن المقاصد للفزائى ص ٢٤١ وما يليها .

(٤) انظر إحصاء كتب الرازى رقم ١٣ فيما يلى .

(٥) وقد استعملت كلمة الفضاء بنوع خاص للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم .

(٦) جاء في كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى (ج ١ ص ٢٤٦ — ٢٤٧) وفي كتاب المواقف للأبيحى (مخطوط باريس ص ٢٦٠ ط ؛ ويكمل الجرجاني ما قاله الأبيحى) وفي كتاب الأسفار =

تتخلل الهبولى . ويبرهن الرازى على أنه يوجد فى هذا العالم الخلاء والمكان الذى يتصل به

== الأربعة للشيرازى ، عبارة متشابهة ، أن الرازى كان يقول إن للخلاء قوة جاذبة للأجسام؛ ولذلك يحتبس الماء فى الأوانى التى تسمى سرافات الماء ويتجذب فى الأوانى التى تسمى زرافات الماء (انظر مادة زرافات فى ملحق دوزى Dozy للقاموس) . ويقول الجرجاني فى شرحه للمواقف (مخطوط باريس ٢٣٩٤ ص ٢٥٩ و) إن الزرافات جمع زرافة ؛ ويصفها بأنها أنبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ، ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ، ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلاً لتجويفه الواسع ؛ فإذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ، ووضعت الخشبة على مدخلها بحيث تسده ، لم يخرج الماء من الطرف الآخر ؛ ثم إنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ؛ وإذا وصلت الخشبة إلى الثقب الضيقة ، ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء فى الأنبوبة لامتناع الخلاء . ويذكر البيرونى فى « الآثار الباقية » (ص ٢٦٣) وابن سينا فى الشفاء (Sufficientia) طبعة البندقية باللاتينية ص ٣٠ ظ — ٣١ و ، ص ٦١ من طبعة طهران) مذهبا يطل فعل السرافات بقوة الخلاء الجاذبة ، ولكنها لم يذكر أصحاب هذا المذهب . ولم يكن بد من أن يظهر هذا المذهب غير مقبول لدى من يأخذ بمذهب أرسطو ؛ لأنه يقوم على القول بوجود خلاء حقيقى . ويذكر نضر الدين الرازى والشيرازى الاعتراضات الأرسطية التى وجهت إليه .

على أن أتباع أرسطو قالوا من جانبهم إن فعل السرافات والزرافات وما أشبهها دليل على عدم وجود الخلاء ؛ وأرسطوفس يرضى فى كتاب الطبيعة (Phys. IV, 6, 218 a) هذا الدليل وينسب إلى انكساجوراس؛ ولكنه يوجد عند التأخرين مثل يحيى النحوى (Joannes Philoponos, Physik, s. 569) . وكان استعمال هذا الدليل شائعاً جداً عند المشائين الإسلاميين ؛ وفيه اتخذوا الأجهزة المائية التى وضعها فيلون (Philon) البيزنطى ، وإيرون (Heron) الإسكندرى ، وأتباعهم من الإسلاميين . انظر فى هذا كتاب P. Duhem Roger Bacon et l'horreur du vide وهو كتاب روجر يكون ، هو مجموعة مقالات عنه مؤلفين متعددين مناسبة مرور سبعمائة عام على ميلاده ، طبع فى أكسفورد عام ١٩١٤ ص ٢٤١ وما يليها . وفى المواقف ، مخطوط باريس ص ٢٥٨ ظ — ٢٥٩ و ، وفى التفصيل لابن حزم (ج ٥ ص ٧٠ وما يليها) تذكر الأدلة المستندة إلى فعل السرافات والزرافات التى ذكرها الفلاسفة دليلاً على عدم وجود الخلاء . (قارن أيضاً دليلاً يشبه هذه عندناصر خسرو فى بابى بعد قليل) . وقد يجوز أن الرازى رجع فى تقديمه للأدلة الأرسطية إلى المذهب الذى قال به ستراتون Straton فى الفراغ وتابعه فيه فيلون البوزنطى وخصوصاً إيرون الأسكندرى (انظر كتاب إيرون المسمى Pneumatica ط . ليتزج ١٨٩٩ ص ١ — ٢٨) . وفيما يتعلق بمذهب ستراتون انظر بحث ديلىز عنه : H. Diels, über das physikalische System des Strato ضمن أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم ، ١٨٩٣ ص ١٠١ وما بعدها . والفراغ يوجد . حسب هذا المذهب ، فى الطبيعة على صورة أجزاء متناهية فى الصغر تتخلل أجزاء الهبولى ؛ ولا يمكن أن يوجد الخلاء المتصل إلا بطريقة صناعية مضادة للطبيعة (παρά φύσιν) ؛ ولما كان الخلاء يزعج إلى الامتلاء فإنه يجذب إليه أجزاء الهبولى المجاورة (Pneumatica ص ٨ ، ١٦) . ومن بين الأمثلة التى يذكرها إيرون على ذلك تأثير الخلاء الناشئ عن استعمال المحببة فى ارتفاع اللحم فيها (قارن شرح هذه الظاهرة عند أفلاطون (Tim. C. 80) وعند أفلوطرخس (Plutarch, Quaestiones Platonicae, VII.) . ويشير نضر الدين الرازى (المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٣٦ — ٢٣٧) ، ويتابعه فى ذلك الشيرازى (الأسفار الأربعة ص ٣٤٤) ، يتصل نضر الشيرازى فى الأسفار الأربعة اتصالاً وثيقاً فى مسألة الخلاء بما ذكره نضر الدين الرازى فى المباحث المشرقية فى الموضوع نفسه ، ويصرح الشيرازى فى أول الكلام بذكر اسم نضر الدين ص ٣٤٣) ، لى دليل لأصحاب الخلاء على قوة الخلاء الجاذبة يستند إلى هذه الظاهرة (انظر هوامش آخر الكلام عن مذهب الرازى ، ويجب ألا ننفل هذا التشابه بين مذهب الرازى فى الخلاء وبين مذهب إيرون الذى ذكرناه باختصار .

ولنلاحظ أيضاً أن روجر يكون حاول إبطال المذهب القائل بأن فى الخلاء قوة جاذبة حقيقية (انظر ==

اتصالاً وثيقاً بالبرهان الآتى الموجود فى الزاد (ص ١٠٤ وما يليها) وهو: لو فرض أن الله أخرج من هذا العالم شيئاً (تفاحة مثلاً) فإن المكان الذى كانت تشغله يبقى رغم ذلك، وهو المكان العام الكلى الذى صار بعد ذلك خلاءً؛ وإذئذ فيمكن أن يتصور وجود الخلاء.

والمكان الجزئى يتعلق بالهيولى^(١)؛ وهو يختلف عن المكان عند أرسطو بأنه لا يطلق على السطح الباطن للحاوى، بل يطلق على الامتداد فى الجهات؛ وهذا لا ينفك عن معنى الهيولى، بل هو الذى يكون ماهيتها. وأول ما يجب أن يفهم من الهيولى، كما يؤكد ناصر خسرو، هو الأجزاء التى لا تتجزأ^(٢)، ويفهم منها بعد هذا الأجسام التى تتألف من هذه الأجزاء. والمسألة معقدة فيما يختص بالأجسام بالنظر إلى أجزاء الخلاء التى فيها.

يوجه ناصر خسرو إلى تصور المكان على هذا النحو اعتراضاً قديماً وجهه أرسطو إليه. يقول ناصر إن تفرقة الرازى بين مكان كلى ومكان جزئى باطلة؛ فالهيولى، وخصوصاً الجزئ الذى لا يتجزأ، والذى حجمه هو ماهيته، لها أبعاد، وهى عند الرازى - من حيث هى - مكان جزئى، والشنيع فى هذا أن تكون موجودة فى مكان آخر أو فى خلاء^(٣). ثم إن ناصر فوق هذا يأخذ برأى ذكره أرسطو منسوباً لأنكساجوراس، فيقول إن الذين يقولون بوجود الخلاء لا يعرفون ماهية الهواء^(٤) (زاد ص ١٠٧ والى تليها)؛ ويستلزم أخيراً بأننا لو ملأنا إناءً لطيف الفم بالماء ثم نكسناه مغموراً فى ماء بحيث لا يدخله الهواء

= كتاب Duhem المتقدم ص ٢٥٦ - ٢٥٧) ويجب ألا تغفل تأثير الباحث العربية فى ذلك؛ ونستطيع أن نرجع التأثير إلى جانب كتاب الشفاء، إلى الكتاب اللاتينى المفقود المسمى De inani et vacuo والذى يرجع Duhem (فى ص ٢٧٠ من كتابه المذكور) أنه ترجمه لمؤلف عربى. وهذا الكتاب الذى أثر تأثيراً كبيراً فى تفكير أهل الصور الوسطى فى الغرب، يحتوى، كما أثبتته أبحاث Duhem، على محاولة التدليل على عدم وجود الخلاء استناداً إلى تجارب بالأجهزة المائية؛ ويميز أن قد الإسلاميين لمذهب الرازى سرى إلى هذا الكتاب وأثر فيه.

(١) زاد ص ٨٦ وما بعدها، ص ٩٧، ١٠٣ وما بعدها، ص ١٠٦ وما بعدها؛ وأعلام النبوة ص ١٦.

(٢) يمكن أن يفهم من الزاد ص ٨٦ ومن مواضع أخرى أن عبارة «مكان جزئى» تستعمل أيضاً بمعنى الجوهر الفرد.

(٣) قارن Aristoteles, Physique, IV, 8, 216 b. ولقائبات للتوحيدى طبعة السندونى، مصر.

١٩٢٩ ص ٢٩٠، وكتاب النجاة لابن سينا ص ١٩٦، وكتاب كراما دى قو عن ابن سينا ص ١٩٤.

(٤) قارن Phys. IV, 6, 216 a. والمقاصد ص ٢٤٣ وما بعدها.

لوجدنا أن الماء لا يخرج منه^(١) ؛ وهذا يدل في رأى ناصر على أنه لا يمكن أن يوجد في داخل الزجاج مكان بلا متمكن ؛ ولكن لو أننا استعملنا بدل الزجاج زقاً ضيق العنق ، ملؤوا بالماء ، فإن الماء يخرج منه حالاً ، لأن الزق ينقبض ولا ينشأ عندنا مكان خال (زاد ص ١٠٥) .

٣ - الزمان

يقول البيروني في كتابه عن مقالات الهند (ص ١٦٣) : « وفترق (الرازي) بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر ، بسبب ما يلحق العدديّة من التناهي ، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر ، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر » .
نعرف من هذا النص ثلاثة اصطلاحات كان لها شأن عظيم في فلسفة الزمان عند المسلمين ، وهي : الزمان ، المدة ، والدهر ؛ فلننمّن النظر فيها .

إن معنى لفظ الزمان ، في اصطلاح الفلاسفة ، يقابل معنى لفظ χρόνος (زمان) عند أرسطو ، وهو الذي يُعرف بأنه عدد الحركة بحسب المتقدم وانتأخر ἀριθμὸς κινήσεως^(٢) .
κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)

(١) قارن في هذه التجارب مثلاً كتاب فيلون في الحيل الروحانية ومخانيقا الماء الذي نشره كراي في باريس ١٩٠٢ ص ٢٥ .
(٢) كتاب الطبيعة IV, 11, 219 b ؛ ونجد هذا التعريف الأرسطاليسي للزمن عند الكندي .
انظر كتاب Liber de quinque essentiis في رسائل الكندي الفلسفية التي نشرها باللاتينية ناجي (A. Nagi) في الكتاب الذي نشره Isāumker عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى ٢٢ كراسة ص ٣٩ .
ونجد في الفلسفة الإسلامية أيضاً تعريف أرسطو للزمان (Phys. IV, 12, 221 a) وهو التعريف الذي أثره أفلاطون واعتبره أدق (Ennead, I 1, 7, 9) ، وهو أن الزمان مقدار الحركة . انظر كتاب النجاة ص ١٨٦ وما يليها ، وتسع رسائل ص ١٠ ، ٦٣ ؛ وقارن كتاب الأسفار الأربعة للشيرازي ص ٢٣٣ وكتاب Wolfson المتقدم الذكر ص ٦٥٨ وما يليها . وينظر أرسطو في العلاقة بين الزمان وبين النفس في كتاب الطبيعة (Phys. IV, 14, 228 a) . ثم جاء الاسكندر الأفروديسي وتابعه سيمليكيوس (Simplikios, Physik, S. 758 ff.) . فأولاً نس أرسطو بأنه يدل على أن الزمان يتوقف على النفس من وجهين : الوجه الأول أننا ينبغي ألا ننسى أن الزمان من حيث هو عدد يحتاج إلى عاّد ، وهذا ما تقوم به النفس ؛ ومن هذا الوجه يتبين أنه لولا النفس لما وُجد من الزمان العدود إلا محله (ὁποχείμενον) ثم إن هذا المحل ذاته يتصل بالحركة ، وخصوصاً حركة الأفلاك ، والنفس هي الأصل والمصدر في كل حركة ، فلو لم توجد النفس لما ومجّد محل الزمان .

ونجد الدليل الثاني الذي ذكرناه ، موجوداً في الفلسفة الإسلامية عند ابن سينا وهو يسمى النفس علة وجود الزمان ؛ لأنها تسبب حركة الأفلاك التي هي شرط في وجود الزمان . (عيون الحكمة : تسع =

أما مذهب الرازي الذي حكاه البيروني في أمر المدة ، فله نظائر في المذاهب المتعلقة بالزمان عند أصحاب المذهب الأفلاطوني الجديد . أنكر أفلاطون العلاقة الجوهرية التي جعلها أرسطو بين الزمان والحركة^(١) ؛ وهو يعرف^(٢) الزمان بأنه $\delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \xi\omega\eta\varsigma$ أى مدة حياة [النفس] ، وهو ، من حيث هو في ذاته ، لا يقع تحت العدد ، والعدد كما في نص البيروني المتقدم ، يضاف إلى الزمان بتوسط حركة الأفلاك ، وهي لا تُوجد الزمان ؛ ولكنها تظهره^(٣) .

وعند غير أفلاطون من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد نجد أن الزمان ، كما عند برقلس Proklos^(٤) ، يُفصل عن الحركة ، بل وعن النفس ، ويعتبر بالنسبة لهما مبدأ أعلى .

ونجد في الفلسفة الإسلامية هذا التعريف الآتي الذي رفضه الفلاسفة الأرسطيون ، وهو أن الزمان مدة تعدّها حركات الفلك^(٥) . وهذا التعريف مطابق لتعريف الزمان عند أفلاطون وعند برقلس . وهو ، في جوهره ، التعريف الذي حكاه البيروني من جهة أخرى منسوباً إلى الرازي .

= رسائل ص ١٢ ؛ ويشير إلى ذلك في كتاب النجاة ص ١٩١ . وذهب ابن رشد في الصرح الكبير على كتاب الطبيعة (١٣١ من الطعة اللاتينية : ل. لفات أر-طو ، التدفيع عام ١٥٥٠ مجلد ٤ ص ٩٣ و) ، إلى أن الزمان ، من غير النفس العادة ، إنما يوجد بالقوة (in potentia) لا بالفعل (in actu) . قارن في هذه المسألة Albertus Magnus, Physik, L, IV, tract. III C. III. Opera. طبعة باريس ١٨٩٠ — ١٨٩٢ مجلد ٤ ص ٣٠٩ وما يليها .

(١) انظر Wolfson S. 654 ff. وقارن لهذا المؤلف كتاب فلسفة سبينوزا ، بالإنجليزية ، كبرمج ١٩٣٤ ج ١ ص ٣٣٢ وما يليها .

(٢) Ennead III, 7, 11 . (٣) Ennead. VII, 3, 12 .

(٤) انظر شرح برقلس على طيباوس ٣ نشره E. Diehl ليتبرج سنة ١٩٠٦ ص ٢٧ ومواضع أخرى . وقارن للمؤلف نفسه : الاسطقات الإلهية (Στοιχειώσις θεολογική) نشره E. R. Dodds أكتفورد سنة ١٩٣٣ ص ٢٢٨ ، وراجع كتاب H. Leisegang عن فكرة الزمان والحلود في الفلسفة الأفلاطونية المتأخرة ، وهو ضمن تاريخ فلسفة المصور الوسطى الذي نشره Bäumker عام ١٩١٣ مجلد ٣ كراسة ٤ ص ٤٢ وما يليها .

(٥) ذكر هذا التعريف Wolfson في ص ٦٥٥ من كتابه تولا عن إخوان الصفا (انظر Dieterici, S. 35 ، وطبعة بجاي ص ٢ ص ١٠) وهو مذكور في المقابلات (ص ٢٧٨) للتوحيد مع الرد عليه . انظر ما يلي ص ٥٢ هامش رقم ٢ . ويعرف الزمان تعريفاً كهذا في كتاب الروضة الطيبة لمسيّد الله بن جبرائيل بن بختيشوع (طبعة P. Sbath القاهرة ١٩٢٧ ص ٤٤) ، قارن مادة زمان للأستاذ دى بور في دائرة المعارف الإسلامية .

وكلمة دَهْر من حيث الاصطلاح الفلسفي هي ترجمة لكلمة αἰών اليونانية . قال أفلاطون (Tim. C. 37) : الزمان صورة للدهر εἰκὼν αἰῶνος ؛ وعلى هذا القول بنى أفلاطون القسم السابع من الكتاب الثالث في تاسوعاته (Ennead., III, 7) ، فهو يقول : الزمان مدة لحياة العالم السفلي الخاضع للتغير ، والذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان (ἐχρόνωνσεν ἑαυτήν) ؛ أما الدهر الذي يوجد في الواحد وبالواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدى الأزل الذي لا يتغير .

انتشر هذا الرأي بين أهل التفلسف من الإسلاميين أيضاً . ونجد قول أفلاطون المتقدم في كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو ، في هذه العبارة : الزمان إنما مُتَشَبَّهٌ بالدهر^(١) .

يحكي ناصر خسرو عن الإيران شهري (زاد ص ١١٠) ما يأتي ، ويقول إن الرازي تابعه فيه : الزمان جوهر لا قرار له (رَوْنَدَه ، كذرنده) ، والزمان والمدة والدهر أسماء ثلاثة لجوهر واحد ؛ والتناقض بين هذا القول وبين ما حكاه البيروني عن الرازي من أنه فرّق بين الزمان والمدة ليس إلّا تناقضاً ظاهرياً ؛ فالزمان الذي لا يقع عليه العدد ، والذي لا يتعلق بحركة الفلك ، والذي ربما لا يتعلق بالنفس على حسب رأي برقلس ، هو المدة ؛ والزمان نفسه في حالة أخرى من حيث هو محدود ومُقَمَّم ، بحركات الفلك ، يسمى الزمان . والرازي ينكر ، فيما يظهر ، قول أهل المذهب الأفلاطوني الجديد بأن الزمان مدة بقاء العالم المحسوس ، والدهر مدة بقاء العالم المعقول ؛ وعنده أن المدة والدهر شيء واحد إلى حدّ ما^(٢) . ويؤيد هذا

(١) انظر كتاب الربوبية طبعة ديتريشي ص ١٠٧ ؛ وهذا يقابل ما في التاسوعات. Ennead. V, I, 4. — قارن Wolfson S. 662 ، وفيما يخص بالمعنى الفلسفي للدهر انظر المقابسات ص ٢٧٨ وص ١٥٤ ؛ وغارن فيما يلي مذهب ناصر خسرو في الدهر . وابن سينا يميز (في عيون الحكمة ، تنع رسائل ص ١١ — ١٢) بين الزمان والدهر والسرمد . والدهر هو نسبة الأشياء الثابتة التي توجد مع الزمان من غير أن توجد في زمان ؛ أمّا السرمد فهو نسبة الأشياء الثابتة التي ليست في الزمان بعضها إلى بعض ، والدهر من حيث ذاته هو من السرمد وهو بالقياص إلى الزمان دهر ، وبما تجب دراسته علاقة مذهب ابن سينا بمذهب الفلاسفة المدرسين في المصور الوسطى حيث نجد الـ (Aeternitas) (زمان الله) ، والـ (Aevum) (زمان اللائكة) والـ (tempus) (وهو زماننا) . ومذهب المدرسين يماثل مذهب ابن سينا من وجوه كثيرة .

(٢) قارن المقابسات ص ٢٧٨ ، حيث يقول أبو سليمان السجستاني : «ومن الناس من قال إنه (الزمان) مدة مُتَمَدُّها الحركة ؛ وهذا الحدّ يوم أن الحركات كالمسكيات للمعنى المفهوم من اسم الدهر ، وليس هذا معنى الزمان على الحقيقة ؛ » وقد مُدْكِسَر رأى كهذا في العلاقة بين الزمان والدهر (وفي اللاتينية adhar) في كتاب الشفاء لابن سينا (يسمى في اللاتينية Sufficientia II, 6, fol. 33 a) .

ما جاء في كتاب أعلام النبوة من أن الرازي يبين الفرق بين الزمان المطلق والزمان المحصور؛ وربما يكون هذان الاصطلاحان مقابلين لما نجده من اصطلاحات عند إيميليوخوس (Jamblichos) وبرقلس Proclus مثل $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ و $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ^(١) . وال $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ عند برقلس مبدأ إلهي ليس بتغير في باطنه ، ولا يتحرك إلا من ظاهره ، أما $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ فله قسط من الحركة ، والكون والفساد ، وينطبق عليه ما قاله أرسطو عن الزمان ^(٢) .

يقول أبو حاتم الرازي في أعلام النبوة ^(٣) : « وطالبت (الرازي) في مجلس آخر وقلت له : أخبرني ، أأستزعم أن الخمسة قديمة ، لا قديم غيرها ؟ قال : نعم ؛ قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمر الأيام والليالي وعدد السنين والأشهر واقضاء الأوقات ، فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة ؛ لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك ومعدودة بطول الشمس وغروبها ؛ والفلك وما فيه محدث . وهذا قول أرسططاليس في الزمان . وقد يخالفه غيره ؛ وقالوا فيه أقاويل مختلفة ؛ وأنا أقول إن الزمان زمان مطلق وزمان محصور ؛ فالمطلق هو المدة والدهر ، وهو القديم ، وهو متحرك غير لاث ؛ والمحصور هو الذي يُعرف بحركات الأفلاك ويجرمي الشمس والكواكب ؛ وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق . وهذا هو الأبد السرمد ، وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور . قلت : فأوجدني للزمان المطلق حقيقة تتوهمها ، فإننا إذا رفعنا حركات الفلك ، ومرت الأيام والليالي ، واقضاء الساعات ، عن الوهم ، ارتفع الزمان عن الوهم ، فلا نعرف له حقيقة ، فأوجدني حركة الدهر الذي ذكرت أنه الزمان المطلق .

قال : ألا ترى كيف ينقضي أمر هذا العالم بمر الزمان : طُف طُف طُف ، هو شيء لا ينقضي ولا يَفْنَى ، وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمان المطلق . »

(١) انظر E. Zeller وقرن كتاب Simplicios, Pysik, 767 und 795 عن فلسفة اليونان ، بالألمانية

ج ٣ قسم ٢ ص ٧٠٧ هامش ٤ .

(٢) نجد تفسيراً لرأى أفلاطون من مرتبة أبيق ، عند أفلوطينوس . هو يرى (Quaest. Platon. VIII, 4, 1007) ، أنه كان يوجد قبل حدوث العالم (يقول أفلوطينوس يحدث العالم خلافاً لأهل المذهب الأفلاطوني الجديد) شيء هو أشبه بهيولى من الزمان غير منظّمة ولا مقدّرة ، والزمان لا يوجد إلا بعد خلق العالم وما يصحبه من حركة منظّمة .

(٣) ص ٤٦ وما بعدها من نشرة Orientalia ، ص ٣٠٣ وما بعدها من نشرة القاهرة .

فالزمان المطلق^(١) من حيث الجوهر هو عين المدة والدهر^(٢) . والزمان المحصور هو زمان أرسطو^(٣) ، وهو الذى يسمى زماناً^(٤) من غير زيادة فى التسمية^(٥) .

وقد ذكر ناصر خسرو^(٦) — مع شئ من النكير — نصاً من شأنه أن يبين طريقة الرازى فى تناول مسألة الزمان والمكان : يحكى ناصر عن الرازى أنه قال : « العاقل من يلتمس لإثبات الزمان والمكان دليلَ العوامِّ الذين لم تفسد بديهة نفوسهم ولم تتأثر بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يبحثون عن المنازعات . وقال الرازى : سألت مثل هؤلاء الناس ، فأجابوا : عقولنا تشهد أنه يوجد خارج العالم فضاء (كشاد كى) يحيط به ، ونعرف أيضاً أنه لو رُفعَ الفلكُ ودَوَّرَاته لوجد شئ لا يجرى علينا دائماً وهو الزمان »^(٧) .

(١) نجد عند ابن زبلة ، تلميذ ابن سينا ، استعمالاً للفظ الزمان المطلق لا يتفق مع اصطلاح الرازى ، لأنه استعمال أرسطاليسى ؟ يقول ابن زبلة فى شرحه على رسالة حى بن يقظان لابن سينا (نشرها مهران ليدن ١٨٨٩م ١٢ — ١٣) إن الزمان المطلق يتعلق بحركة الفلك الأقصى التى بلغت من غاية السرعة والاستواء والاتصال إلى أن يجعل الزمان المطلق من متعلقاتها دون غيرها من الحركات .

(٢) انظر أول الكلام عن الزمان فيما تقدم .

(٣) ينطبق هذا أيضاً على حسب رأى سيمبليكيوس (Simplikios, Physik, s. 795) على الـ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ الذى قال به برقلس انظر ما تقدم ص ٤٩ وما يليها .

(٤) انظر نص البيروني المتقدم .

(٥) على أن مذهب الرازى فى الزمان ، وهو يتصل بمذاهب القدماء اتصالاً لا مراء فيه ، يتخذ صبغة خاصة ، بسبب قوله بقدم العالم . وقد يستلقت نظرتنا التقابل العرضى الذى بين مذهب الرازى ومذهب الدهر عند الإبرانيين ، وهو المذهب الذى يفرق بين زرفان أكنارك (الزمان المطلق) وزرفان دير [أتك] خوتاي . وفى هذا المذهب ، كما فى مذهب الرازى (انظر ما تقدم من النصوص ، وما يلى فى الفصل التالى) يُعتبر وجود الزمان المحصور ، التعلق بوجود العالم ، شيئاً عارضاً بمنزلة ، وهذا الجزء من الزمان تميز بسبب حوادث كونية عن الدهر ، وسيرجع إلى أصله بعد نهاية هذا العالم . (قارن كتاب H. Junke r عن المصادر الإيرانية لفكرة الدهر فى الفكر الهلنسى ، سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ م ص ١٢٥ — ١٧٨ . وانظر مقال نيرج H. S. Nyherg فى مجلة جمعية المتشرقيين الألمان سنة ١٩٢٨ م ص ٢١٧ وما يليها ، ومقال آخر للؤلؤف نفسه فى المجلة الآسيوية عام ١٩٢٩ م ص ١٩٣ وما يليها ، وعام ١٩٣١ م ص ١ وما يليها ، ص ١٩٣ وما يليها) . وقد يكون من المبالغة فى تقدير معرفة ابن حزم بمذاهب الإبرانيين الدينية ، أن نعتقد أنه عند ما قارن الرازى بالجوس (كتاب القِصَص ج ١ ص ٣٤) كان يظن إلى هذا التشابه بين مذهبه ومذهبهم .

(٦) زاد ص ١٠٨ .

(٧) هذا المذهب الذى يبناه للرازى فى الزمان ، لم يذكر فى « رسالة فيما بعد الطبيعة » (انظر ما تقدم ص ٣٧ هامش ٥) . يحاول المؤلف هنا أن يبرهن على تناهى الزمان (انظر مخطوط راغب ١٤٦٣ م ص ٩٥ ظ) ، ويقول إن أصحاب أرسطو يجب عليهم القول بذلك لقولهم بتناهى المكان (انظر ص ٩٧ و) وهو يذكر فى ص ٩٧ و— ٩٨ ، ومذهب القدماء فى تناهى المسكان وتكثر العوامِّ ، وبين الأدلة التى توجه لإبطال ذلك .

وللتفرقة بين الدهر والزمان أهمية أساسية في مذهب ناصر خسرو في الزمان^(١) . فالدهر عنده هو مدة بقاء المقولات المجردة التي لا يجري عليها تغير قط ؛ والعقل علة الدهر ؛ والدهر في أفق العقل^(٢) ؛ أما النفس فهي علة الزمان ؛ والزمان في أفقها^(٣) . ونجد في زاد المسافرين^(٤) هذا التعريف الآتي للزمان : الزمان هو تغير أحوال الأجسام^(٥) . وهذا التعريف يختلف عن تعريف أرسطو ؛ ولكن يظهر أن ناصر خسرو لم يكن يعتبره مخالفاً لتعريف أرسطو ؛ لأن ناصر يُقرّ تعريف أرسطو للزمان ؛ وهو أنه عدد حركة الأفلاك^(٦) .

ويشير ناصر خسرو في نقده لمذهب الرازي في الزمان إلى ما في هذا المذهب من خُلف ؛ وهو أننا إذا دققنا النظر في الزمان الذي يزعم الرازي أنه جوهر وجدنا أنه ليس إلا «الآن» ؛ أما الماضي فقد انتهى ، وأما المستقبل فلم يوجد بعد .

وإلى جانب هذا يبين ناصر خسرو مناقضة مذهب الرازي للاعتقاد بحدوث العالم ؛ ذلك أن مذهب الرازي يؤدي إلى أن الزمان ، من حيث هو مبدأ أزلي ، ينطبق على الله أيضا ؛ لأن الرازي لا يفرق بين الزمان والدهر أو الأزل ؛ فالله في الزمان ، ومُضي الزمان بالنسبة إليه حقيقة . ويلزم عن القول بحدوث العالم ، وبأن الله في زمان ، أن جزء الزمان

(١) انظر زاد ص ١١٧ ، ص ٣٦٤ والتي تليها ، وص ٥٦٤ من الرسالة الملحق بالدِيَوَان .

(٢) يقول ناصر خسرو بنوع آخر من الزمان ، إلى جانب الدهر ؛ وهو الأزل (زاد ص ١٩٥ ورسالة الديوان ص ٥٧٩) . والأزل يتعلق بالصانع ؛ هو إثبات وحدته التي يعجز العقل عن إدراكها ، والأزلية أثر صادر عن الأزل ، وهي الإبداع ؛ فيما يتعلق بالأبداع انظر الزاد ص ١٩٦ . ويرى ناصر خسرو أن إطلاق لفظ الأمر أو الإرادة على الإبداع ليس هو على سبيل الحقيقة ، بل على سبيل المجاز ، لأنها لا يؤيدان حقيقة معنى الإبداع ؛ والأزلية وسط بين الأزل وبين المبدع الأول ، وهو العقل الذي يمكن أن يقال عنه إنه أزلي .

(٣) ومن الطريف أن تقارن هذا الرأي بالمذهب الذي يشبهه في كتاب Liber de causis (المسمى بالعربية الحبر المحض) وهو كتاب يرجع أصله إلى كتاب الاسطقات الإلهية لبرقلس . وفي كتاب الحبر المحض مُبين علاقة النفس والزمان والدهر على هذا النحو : النفس في أفق الدهر سفلًا ، وفوق الزمان (انظر كتاب الحبر المحض ، نثره باردنفهرج ، فريبورج ، ١٨٨٢ ص ٦٢) ويقابل هذه العبارة التي ترددت كثيرا بين السكولاستيين في الغرب في النسخة اللاتينية هذه العبارة Quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus (انظر كتاب الحبر المحض المتقدم ص ١٦٥) .

(٤) ص ١١١ ، ١١٦ ، ٣٦١ .

(٥) يوجد مثل هذا التعريف عند سعيد بن يوسف القيومي ، كتاب الأمانات والاعتقادات ص ٧١ .

(٦) رسالة - ديوان ص ٥٦٤ .

للتقدم على وقت الخلق — والذي كان الله فيه ولا عالم معه — قد انتهى . ولما كان لهذا الزمان آخر فلا بد أن يكون له أول ؛ فالله متناه .

٤ - الأيران شهرى ومذهب الرازى فى نشوء العالم

يظهر أن ناصر خسرو يعتبر أن الاختلاف فى مسألة وجود المبادئ الثلاثة ، وهى الهوى والمكان والزمان ، مستقلة عن الله ، هو الفرق الفاصل بين الأيران شهرى وبين الرازى الذى ينتحل آراءه ، فى زعم ناصر خسرو . وقد يكون من أكبر الأسباب الداعية إلى هذا التمييز ، بين الرازى وصاحبه ، أن ناصر خسرو ، يَصِفُ الرازى بوصفه الإلحاد ؛ وَمَرَّجِعُ ذلك — على اليقين — هو مُجَاهَرَةُ الرازى بالظن فى التنبؤ ؛ على حين أنه (خسرو) يُسَبِّحُ على الأيران شهرى ثياب المدح .

وإجابة الأيران شهرى على المسألة التى أشرنا إليها ، إجابة تستلفت النظر جداً ؛ على أن قلة ما لدينا من معلومات فى هذا الموضوع تقف عقبة دون فهم مذهب يكاد لا يمكن التغلب عليها .

يقول الأيران شهرى^(١) : إن الزمان دليل علم الله ، وإن المكان دليل قدرة الله ، وإن الحركة دليل فعل الله ، وإن الجسم دليل قوة الله ؛ وهذه الأربعة جميعها قديمة وغير متناهية^(٢) .

وتم نص آخر يُكْمِلُ ما نعرفه من النص المتقدم ؛ فيُنسَبُ إلى الأيران شهرى أنه يقول^(٣) : المكان هو قُدْرَةُ الله الظاهرة . ويُدَلِّلُ فيلسوفنا على هذا رأى كما يلى : قُدْرَةُ

(١) زاد المسافرين ص ١١٠ .

(٢) يمكن أن يعتبر الجسم هو الهوى فى هذا النص ، والتميز بينهما يرتفع إلى حد ما بسبب ما قد يكون الأيران شهرى ذهب إليه من أن الهوى موجودة بالفعل ؛ وهو قول يؤدي إلى أن تكون الصورة الجسمية ، فى مذهب أرسطو ، شيئاً زائداً لا لزوم له . على أن ناصر خسرو يقول إن مذهب الأيران شهرى فى عدم تناهى ملك صانع عالم الأجسام (زاد ص ٣٤٣) ، أثر فى صاحب كتاب الأرواح والأمكنة (وهو كتاب لم أستطع الاهتداء فى أمره إلى شيء) . تجرأ صاحب هذا الكتاب على القول بأن للبارئ أوائل بلا نهاية (وما يلى هذا ساقط من إحدى النسخ الخطية لزاد المسافرين) ، ولكل أول ثوانٍ بلا نهاية ، ولكل ثانٍ علوم بلا نهاية ؛ وقد يجوز أن هذا المذهب الفاضل الذى يمكن إبطاله ، عند ناصر خسرو ، على أساس العلوم الرياضية ، هو مذهب فى الصدور .

(٣) زاد ص ٩٨ .

الله هي التي فيها المقدورات^(١)؛ والمقدورات هي الأجسام المصورة التي في المكان، ولما كانت الأجسام المصورة — التي هي المقدورات — ليست خارج المكان، ثبت أن الخلاء — يعني المكان المطلق — هو قدرة الله التي فيها جميع المقدورات^(٢).

وعلى هذا فإن إيران شهري أتى بجل جديد من عنده لمسألة الصفات الإلهية؛ وهي كبرى مسائل علم الكلام الإسلامي. ونستطيع أن نعتبر أن طريقة فهمه للصفات محاولة «للتعبير عن المعاني الفلسفية بألفاظ دينية»^(٣)، أعنى ضرباً من التأويل، وهو ما قد يقوله ناصر خسرو لعطفه على إيران شهري وعدم عداوته له.

ولكن ما هي العلاقة بين الصفات الإلهية، إذا فسّرت على هذا النحو، وبين ذات الله من جهة، وبينها وبين عالم المحلوقات من جهة أخرى؟ هنا يتركنا ناصر خسرو بلا بيان؛ وقد يجوز أن كلمة «ظاهر» في عبارة «القدرة الظاهرة» ونحوها تدل على مذهب في الصدور والفيض أو الظهور والتجلى، مذهب من شأنه أن يجعل الهيولى والمكان وبقية الصفات الظاهرة تبدو كأنها نتيجة لتطور سابق على الزمان؛ ولكن ربما يكون من العسير أن تنسجم نظرية إيران شهري في الزمان — إن كانت متفقة مع نظرية الرازي في الزمان — مع هذا المذهب الصدوري؛ لأنها تجعل للزمان انطباقاً بالنسبة لله أيضاً؛ ومن جهة أخرى، فليس من الواضح إن كانت الصفات الأربع الظاهرة هي التي تكون العالم كله، هذا العالم الذي هو أزلي كما يؤخذ من دليل إيران شهري على قدم الهيولى. وقد يظهر بسهولة للقارئ الملم بالفكر الحديث أنه يعرف الكثير من أقوال إيران شهري مثل قوله إن المكان صفة لله؛ وقد يستطيع أن يتبين هنا أن إيران شهري قد خطأ خطوة في الطريق الذي سلكته المذاهب الفلسفية الحديثة، مثل مذهب سينوزا وكثيرين غيره، من

(١) نلج هنا شيئاً يسيراً من المعنى الثاني الذي تدل عليه مادة قدر وهو التقدير أو العدّ. وربما كان هذا هو الأصل الذي بنى عليه التكافؤ بين القدرة والمكان — فالمقدورات هي الأشياء المقدرة التي تنهب في الجهات.

(٢) ربما نستطيع بمثل هذه الآراء أن نملل التناقض الذي يوجد بين النصين المتقدمين حيث يبسّى المكان قدرة الله، وبين نص زاد المسافرين (ص ١٠٢) اظفر فيما تقدم برهان إيران شهري على قدم الهيولى (حيث نجد أن الهيولى، دليل قدرة الله الظاهرة؛ إن الهيولى هي في جوهرها مقدورة؛ أعنى أنها ممتدة تشغل مكاناً).

(٣) زاد ص ٩٨.

اعتبار الامتداد صفة لله^(١) . ولكننا يجب أن نَحْتَاطَ هنا أكبر احتياط ؛ والمعلومات التي نجدُها عند ناصر خسرو لا تسمح لنا بالوصول إلى نتائج عامة ذات شأن ؛ لأنها معلومات مُقْتَضِبَةٌ لا تكفي أساساً للوصول إلى نتائج هامة شاملة .

وعلى حين أن الإيران شهري يعتبر الأصول الأربعة الأزلية صفات لله — وهذا ربما يجعل مذهبه قابلاً للاتفاق ، في شيء من الصعوبة ، مع العقيدة الإسلامية بأن الله وحده هو علة جميع الموجودات — فإن الرازي في هذه المسألة يخالف الإسلام مخالفةً أشدَّ .

ويتجلى ابتداء العالم وما يلي ذلك من تطوره حتى يصل إلى فناءه الأخير ، كأنه عند الرازي إيالة قصة نشوء الكون ، وهي قصة فيها خمسة مبادئ قديمة وهي : الباري ، والنفس ، والهيولى ، والزمان ، والمكان . وكل منها يفعل مستقلاً عن الآخر .

وقد رأينا أن التمايز بين الإيران شهري وبين الرازي يبتدئ في دليل كل منهم على قدم الهيولى ؛ فعلى حين أن دليل الإيران شهري يقوم على قِدَم فعل الخلق ، وهذا يتضمن قِدَم وجود الخلق ، وبالتالي قدم الهيولى ، نجد أن برهان الرازي ، بما أدخل فيه من تعديل ، لا يعارض القول بحدوث العالم ، بل هو يبنى على القول بالحدوث . وعلى أساس هذا القول بالحدوث نفسه ينقد الرازي مذهب من يقول إن وجود الله وحده هو القديم . وهو يطرح هذا السؤال : هل خلق الله العالم بطبع أم بإرادة ؟ والرازي يوجه هذا السؤال الذي له أكبر الشأن في الخلاف بين الكلام والفلسفة ، والذي يكون الفكرة المركزية في كتاب التهافت للغزالي ، توجيهاً جديداً ، وهو يسير في التدليل هكذا^(٢) : نحن نرى بالتجربة أن الأفعال التي تصدر عن الفاعل بطبع ، تُعْقَبُ وجوده بمقدار متناه من الزمان ؛ ولو كان الله قد خلق العالم بطبع في زمن معين ، لوجب أن يؤدي ذلك إلى أن وجود الله يتقدم على وجود العالم بمقدار متناه من الزمان ، وبالتالي إلى أن الله ليس قديماً بل مُحدَّثاً . ومن جهة أخرى لو قلنا إن الله خلق العالم بإرادته لما استطعنا الإجابة عن هذا الاعتراض الحير ، وهو اعتراض أثاره الفلاسفة أيضاً ، وهو : لماذا أراد الله أن يخلق العالم في هذا الزمان بالخصوص

(١) انظر فيما يتعلق بهذه المسألة في الفلسفة القديمة وفي فلسفة المصور الوسطى كتاب Wolfson ١٢٣ وما يليها . وكتاب بومكر Bäumker عن فيتلو Wileto ضمن تاريخ فلسفة المصور الوسطى ج ٣ كراسة ٢ سنة ١٩٠٨ م ٤٤٧ وما بعدها .

(٢) زاد م ١١٤ ، ١١٥ — وأعلام النبوة م ٥٠ وما يليها .

دون غيره ؛ ما دام الله قد كان وحده منذ الأزل ، ولا شيء معه ؟ ^(١) يقطع الرازي هذه العقدة المستعصية ويحجب على الاعتراض بأنه يوجد مع الباري مبادئ أزلية أخرى ، وتغير العلاقة بين الله وبين هذه المبادئ أدّى إلى إحداث العالم في زمن معين .

ولما كانت كل الصعوبات الفلسفية تزول بذلك فإن الرازي يقصّ في هذه النقطة من مذهبه حكاية حدوث العالم . وهامى ، كما حكاهما ناصر خسرو ^(٢) :

« وكان يقول (أى الرازي) : كان هذا القديم الثانى هو النفس ، وهى كانت حينئذ ؛ ولكنها مع ذلك جاهلة ؛ وكان يقول إن الهوى أيضاً كانت قديمة ، ثم فُتِنَت النفس ، لجهلها ، بالهوى ، وتعلّقت بها وجعلت منها صوراً لتنال بذلك لذاتٍ جسيانية . ولكن الهوى لم ترّض بقبول الصورة ، وهربت من الانطباع بها ؛ فوجب على الله القادر الرحيم أن يُعين النفس على الخلاص من هذا البلاء ؛ وكانت هذه المعونة للنفس من الله سبحانه وتعالى بأن أحدث هذا العالم ، وأظهر فيه صوراً قوية طويلة الحياة ، بحيث أن الهوى وجدت في هذه الصور لذاتٍ جسيانية وأحدثت الإنسان . ثم إن الله أرسل العقل ، من جوهر إلهيته ، إلى الإنسان في هذا العالم ليوقظ النفس من هذا النوم في هيكل الإنسان وليدلّها على ما أمرها الله سبحانه وتعالى به ؛ وهو أن هذا العالم ليس مقامها وأنها قد وقع منها خطأ على نحو ما ذكرنا أدّى إلى إحداث هذا العالم . والعقل يقول للإنسان : « نظراً لأن النفس متعلقة بالهوى ، فلتعلم أنه لو انفصلت عنها لم يبق للهوى وجود » ، وذلك لتعرف نفس الإنسان عالمها العلوى ، إذا عرفت ذلك ، ولتحتذر من هذا العالم ، وتعود إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعم . وكان يقول (الرازي) : إن الإنسان لا يصل إلى هذا العالم [العلوى] إلا بالفلسفة ، وكل من يتعلم الفلسفة ، ويعرف عالمه [الحقيقى] ، وينجو من الألم ، ويتعلم العلم ، ينجو من هذه الشدة . أمّا النفوس الأخرى ، فإنها تبقى في هذا العالم [السفلى] إلى أن تعرف جميع النفوس [المحبوسة] في هيكل الإنسان ، هذا السرّ عن طريق الفلسفة ، فتقصد عالمها [الحقيقى] ، وترجع جميعها إليه . بعد ذلك يزول هذا العالم [السفلى] ، وتخلّص الهوى من علائقها ، كما كانت في الأزل . »

(١) يقوم هذا التدليس على القول بحدوث العالم من جهة ، وعلى مذهب الرازي في الزمان من جهة أخرى .

(٢) زاد س ١١٥ ؛ وقارن أعلام النبوة ص ٥٠ وما بعدها .

٥ — مصادر فلسفة الرازي

يقول نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاكبي ، المتوفى عام ٦٧٥ هـ — ١٢٧٦ م ، في كتابه المسمى «المُفَصَّل في شرح المُحَصَّل»^(١) إن الحرنائية^(٢) قد أثبتوا خمسة من القدماء : اثنان حيَّان فاعلان ، وهما الباري تعالى والنفس . وسبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهوى التي هي القديم الثالث ، وهي منفعة ؛ لأنها تقبل الصور من واهب الصور ؛ واثنان لا حيَّان ولا فاعلان ، وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الخلاء .

وفي موضع آخر من المُفَصَّل (ص ١١٠ ظ) ما يأتي : « وأما الحرنائية فزعموا أن سبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس إلى الهوى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية الذين قالوا إن الأصل الذي حصل منه العالم ليس بجسم^(٣) وهم أيضا فريقان : الفرقة الأولى الذين قالوا إن الجسم مركب من الهوى والصورة ، وفتروا الصورة بالحجمية والتحيز . والهوى محل هذه الصورة على ما عرفت فذاك ذلك قبل . ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهوى ، وهو قول الحرنانيين واختيار محمد بن زكريا الرازي . وزعم محمد بن زكريا أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل الملم الأول . وتفصيل مذهب الحرنانيين هو أنهم قالوا : القدماء خمسة : الباري تعالى والنفس والهوى والدهر والخلاء لا غير ، وما عداها حادث ، ثم قالوا : الباري تعالى تام العلم والحكمة ؛ أمّا كونه تام العلم فلا أنه قديم وعالم بجميع

(١) المُفَصَّل لفخر الدين الرازي . ونس المُفَصَّل من مخطوط باريس ١٢٥٤ ص ٥٧ ظ — ٥٨ و وقد ذكر شمولدرز A. Schmölbers ترجمة مختصرة لهذا النص ولنس التالي في كتابه عن المدارس الفلسفية عند العرب ط . باريس ١٨٤٢ ص ١٢٧ وما بعدها . وقد ذكر كفولفسون Chwolsoon النص الأول في كتابه عن الصابئة ومذهبهم ، ط . بطرسبورج ١٨٥٦ ج ٢ ص ٤٩٢ .

(٢) يقول السكاكبي إنهم يسمون الحرنائية نسبة إلى رجل يسمى حرنان ؛ انظر القهرست لابن التديم ص ٣١٨ .

(٣) الفرقة الأولى هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذي حدث منه العالم وكذلك المادة هما الجسم (مفصل ص ١٠٩ ظ) ؛ ويعتبر من هذه الفرقة انكسيميئيس (في الأصل انكسبالس) وهرقليط وديمتريط وانكسافوراس .

الأشياء لا يفرض له سهو ولا غفلة؛ وأما إنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن، ويُفِيض على المواد من الصور ما هو أليق بها (... كلام غير واضح في الأصل) لأغراض ومصالح، لا على سبيل العبث (كلمة غير واضحة في الأصل)، ولا على سبيل السهو والغفلة، بل جميع أفعاله تعلل بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى (... يياض)، والمراد من لفظة التمام في قولنا إنه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى؛ ثم إنه تعالى يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، والمراد أنه سبحانه وتعالى علّة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد، أي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب؛ فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب، وهو الذي صدر أولاً عن الباري قصداً، وما عداه عنه تعالى بواسطته، بناء على أن الواحد حق لا يصدر عنه إلا الواحد؛ وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً . ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال . وأما النفس فهي جوهر مجرد، وإنها قديمة وعلّة لحياة الأبدان وعلّيتها لها إنما هي على سبيل الإيجاب كفيض النور عن قرص الشمس؛ لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهياتها ولا العلوم التصديقية إلا بعد أن (١١١ و) تمارسها، فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة، وكذلك غيرها من الصناعات، ولجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم؛ وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة، حيث قال: لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم، ولعلمت كونها قديمة؛ والتالي باطل فالمقدم مثله؛ لأننا نقول الملازمة ممنوعة (كلام غير واضح في الأصل) أن لو كان لها شيء من العلوم قبل الممارسة، وهو ممنوع، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة، وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان؛ ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان؛ لأنهم يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهيولى، وهذا يقتضي كونها عالمة في الحكمة؛ ثم قالوا: ولما كان الله تعالى تامّ العلم علّم بعله التام الذي لا يعزب عنه شيء أن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى

وتعشقها وتطلب اللذة الجسدية ، وتكره مفارقة الأجسام ، وتنسى نفسها [و] وطنها الأصلي ومركزها الحقيقي ؛ ولما كان من شأن البارئ تعالى رعاية الحكمة وسوسُ الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتغل على المنافع والمصالح عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب ، أى أفاض عليها ضروبا من الصور ، فحصل منها أنواعُ المركبات مثل السموات والعناصر ، وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل ، وقوله : والذي بقي فيها من الفساد ، فذلك لأنه لا يمكن إزالته ، جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يُقال : لو كان الرب تعالى تامّ العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد ؛ لأن أبدان الحيوانات صادرة منه وأنها مشتتة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإن النار لا تكون ناراَ إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحتراق ، وإن كان فى ذلك الإحراق نوع فساد . ولولم يكن كذلك لما كانت النار ناراَ ، ثم إن الله تعالى لما علم جهل النفس وتعشُّقها بالهيولى وعشقتها إياها وكراهية مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وزهولها عن نفسها ، وكان فى ذلك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمة أحكم الحاكمين ، تدارك هذا الفساد بأن أفاض عليها عقلا وإدراكا وصار ذلك العقل والإدراك سببا لتذكُّر عالمها ، أعنى عالم الروحانيات ، ولعلمها بأنها غريبة فى هذا [العالم] (١١١ ظ) ؛ وبأنها مادامت فى العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام ؛ وبأن جميع ما يعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل دفع لآلام ؛ فإن الذات العاجلة ليس شئ منها سعادة محضة ، إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص جمّة ، وإن أقوى اللذات الجسدية الوقاع ؛ وذلك إنما كان لأن الفضلة التى هى النى اجتمعت فى أوعيتها فاشتات الطبيعة إلى نفثها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ؛ ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة فى النفس ، وكذلك أقوى ما يُعد لذة ، بعد لذة الوقاع ، هو المظم الشهىّ والمشرّب الهنىّ ، ثم إنه تعقبه آلام كثيرة ، ويتولد منه أخطاوط موجبة للأمراض مختلفة ؛ ويحتاج إلى نفث الفضلات ودخول الخلا والأماكن المنتنة القدرة . وعلى هذا القياس كل ما يُعد لذة فإنه لا يخلو عن نقائص وآلام كثيرة . وإذا عرفت النفس ذلك ، وعرفت بما أعطاه الله تعالى من العقل والإدراك أن لها فى عالمها ، أعنى عالم الروحانيات ، اللذات الخالية من الآلام ، وأن ما يُعتقد فى هذا أنه لذة فهو فى الحقيقة

ليس بلدة ، بل ذلك على سبيل الظن والحسبان ، وسمعت قول المنادى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك » وتلا عليها : وإنَّ إلى ربك الرجعى ، وإن إلى ربك المنتهى ، وما عند الله خير وأبقى ^(١) ، اشتاقت إلى ذلك العالم كما يشاقق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبابه ؛ وعلمت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلائق الدنيوية والدواعى الشوانية . فإذا فارقت هذه الأبدان عرجت بعد الفارقة ، وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة . ثم قالوا : مذهبنا هذا أجل المذاهب ، والتزيّن به أغفر المناقب ، وبه تزول الشكوك والشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه ، فإن أصحاب القدم قالوا : لو كان العالم حادثاً فلمَّ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكماً فلمَّ ملأ الدنيا من الشرور والآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل ؛ والتالى باطل فالفدّم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعل حال وجوده أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلًا للحاصل ، وإيجاداً للموجود ؛ والثانى أيضاً محال لكونه منافياً لقدرته ؛ وأما انتفاء التالى فلأننا نرى آثار الحكمة من الاتقان والإحكام وغير ذلك ظاهرة في هذا العالم ، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل (١١٢ و) حكيم عالم قادر مدبّر ، والعلم به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين تحيّر الفريقان في ذلك ، ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شافٍ . وأما على الطريق الذى اخترناه فالإشكالات زائلة لا يردُّ علينا شىء منها ؛ لأننا لما اعترفنا بوجود الصانع الحكيم العالم القادر لا جرم قلنا بأن العالم حادث ! فإذا قال لنا أصحاب القدم : ولمَّ حدث العالم في هذا الوقت المعين دون ما قبله وما بعده ؟ قلنا : إن النفس لما تعلّقت بالهوى في ذلك الوقت ، فلهذا حدث العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما علم أن ذلك التعلّق أعنى تعلّق النفس بالهوى للفساد صرّفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل الأحسن بحسب الإمكان ، وهو الوجه الذى عليه الآن ، إذ لا يقبل ^(٢) من الكمال إلا هذا الوجه ، ولو أمكن وجه آخر من الكمال

(١) كان محلّ هذه الآيات يابى في الأصل ؛ وقد عثرت على فصل عنوانه : « في بيان النفس » في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال ، والغالب أنه كتاب الفوز الأصغر لابن مكويه ، وهو حكاية عند مذاهب المرنايين ؛ ومه أكلت هذه الآيات (المترجم) .
(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة .

خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكل والأحسن ومختاراً الأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة . وأما قولهم لو كان صانع العالم حكيماً فلم ملاً الدنيا من الآفات والشرور ؟ قلنا : لأنه لا يمكن تجريدها ، كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه يُنتفع به إلا وأن يكون بحالة لو لاقت ثوب قدير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه يُنتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس إصبع برى عن الجناية لقطعه ؛ وإذا كان لا يمكن تعريضها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق ، صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من السكال الممكن ، فإيجاده على هذا الوجه لا يقدر في الحكمة التامة والعلم التام ، فزال الشبهة المذكورة »

يوجه السكتي إلى هذا المذهب اعتراضين^(١) : الأول : خاص بسبب تعلق النفس بالهوى ، فيقول : تعلق النفس بالهوى في وقت معين ، بعد أن كانت غير متعلقة بها ، إن كان ذلك لا عن سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو باطل بالضرورة ؛ إذ لو جاز وقوع التعلق بلا سبب ، لجاز حدوث العالم بملكته لا عن سبب ، ولزمكم تنفي الصانع ، وأنتم لا تقولون به . وإن كان التعلق عن سبب ، عاد الكلام في ذلك السبب ؛ فإما أن يتسلسل ، أو أن ينتهي إلى الترجيح من غير مرجح ؛ وكلاهما محلان . وهذه هي الصعوبة التي تلزم عن القول بحدوث العالم ، كما بينا الحرثانيون في تقديمه له . وملخص الاعتراض الثاني هو : لماذا لم يمنع الله النفس من التعلق بالهوى ؟ لو علم الله عند ميل النفس إلى التعلق بالهوى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور ، لزم الحال ؛ لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من التعلق ، لزم كونه مغلوباً للنفس ، غير صالح للإلهية ؛ وإن كان قادراً على منعها ، ومع ذلك لم يمنعها ، كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، فلا يكون تام العلم والحكمة ؛ لأنه يجري في ملكه ما لا يشتمل على المصلحة . يقول السكتي إن الحرثانيين أجابوا على الاعتراض الأول بقولهم : « إن النفس عندنا مختارة^(٢) » ، فاختارت التعلق بالهوى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ؛ لأن المختار يجوز أن يرجح أحد مقدورتيه على الآخر من غير مرجح ، كما أنكم تقولون : العالم إنما حدث في الوقت المعين ، لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ، لا لمرجح ، لكونه مختاراً . » وأجابوا على

الاعتراض الثاني بأن هذا التعلق غير مخالف للحكمة ، بل فيه حكمة عظيمة ، هي أن الله عَلم أن الأصلح أن تتعلق النفس بالهوى ، لتعرف مضار ذلك ، وتمتنع عن مخالطة الجسمانيات . والنفس كذلك جاهلة ، قبل التعلق ، بحقائق الأشياء ، وعادمة الكالات والفضائل ، فتعلقت بالهوى ، لتكون آلة مُعِينَةً لها على اكتساب الفضائل والعلوم . وهذان الغرضان لا يتحققان إلا بتعلق النفس بالهوى ؛ ولذلك فإن الله لم يمنع التعلق ^(١) .

وليس ذكر الكاتب لاسم الرازي ، في أول النص المتقدم ، مجرد اتفاق ومصادفة ، فإن بين مذهب الرازي ، وبين هذا المذهب المنسوب للحرانية ، شبهة كبيرة ظاهراً للعيان ، فالبادئ الخمسة القديمة ، هي عند الحرانيين كما عند الرازي . وكذلك نجد عند الحرانيين الذين يتكلم عنهم الكاتب أن الدهر هو الزمان وأن المكان هو الخلاء ؛ هذا إلى أن يبان ميل النفس للهوى وتعلقها بها وتركها لعالمها هو عند الطرفين واحد في الجملة ؛ فالنفس ، لجعلها ، تعشق الهوى وتعلق بها وتريد بواسطة الهوى أن توجد الأجسام المصورة ؛ والله يتدارك رغبة النفس ، ويضع الصور في الهوى ، ويخلق هذا العالم ؛ ولكنه لم يشأ أن يترك النفس في انحطاطها ، فأرسل إليها العقل ليخلصها من قيود التعلق بالهوى وليبين لها طريق الوصول إلى عالمها الحقيقي . ومن حيث التفاصيل نستطيع أن نلاحظ أن الحرانيين ، الذين يحكى عنهم الكاتب ، هم والرازي ، يقولون إن مذهبهم — القائم على تكثر المبادئ ، يُبين سبب حدوث العالم في الوقت المعين الذي حدث فيه وأنه يتضمن الرد الوحيد الصحيح على القائلين بقديم العالم . ثم إن الرازي ^(٢) والحرانيين جميعاً ، كثيراً ما يستندون في أدلتهم إلى افتراض وجوب الحكمة والإنقاذ في أفعال البارئ ؛ على أن هذا النوع من التذليل كثيراً ما استعمله غيرهم ؛ وأدلة أبي حاتم ، التي استند إليها في رده على الرازي ، تتفق اتفاقاً كبيراً مع الأدلة التي يذكرها الكاتب في الرد على الحرانية . وقد بين أبو حاتم ^(٣) ، كما بين الكاتب كذلك ، أن مذهب خصومه لا يبين بوجه من الوجوه سبب حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه ؛ وكلاهما يسأل هذا السؤال : لماذا لم يمنع البارئ النفس من التعلق بالهوى ؟ والإجابة التي ينسبها الكاتب للحرانيين تنطبق إلى حد

(١) ١١٢ ظ — ١١٣ و .

(٢) تجد هذا الدليل كثيراً في كتاب أعلام النبوة ؛ قارن لإحصاء مصنفات الرازي رقم ٢٤٠٢٣ .

(٣) أعلام النبوة ص ٥٢ و١٠٠ بعدها .

كبير على الإجابة التي حكاها أبو حاتم عن الرازي^(١) . قال الرازي إن الله لم يمنع النفس الجاهلة من التجبُّل في هذا العالم لتعرف وبال ما اكتسبت ولتنهى وتزول شهوتها وتعود إلى عالمها بدمعة مآنى هذا العالم من وبال. وأحب أن أشير هنا ، من غير إصرار ولا تأكيد ، إلى أن ما حكاها الكتابي من مذهب الحرانية في اللذة يطابق رأياً معروفاً للرازي ؛ فقد كان الرازي يذهب إلى أن اللذة ليست شيئاً سوى الراحة من الألم^(٢) .

وقد يجوز أن نفترض أن حكاية الكتابي ترجع بنصها إلى الرازي ؛ أما نسبة هذا الكلام للحرانيين فليس لها شأن كبير ، إذا أدركنا أن المعارف والآراء المتصلة بالحرانيين في الأخبار الإسلامية ، وخصوصاً عند المتأخرين ، كانت غامضة مبهمه إلى أقصى حدود الغموض والابهام . وهنا تظهر أهمية ما حكاها المسعودي^(٣) من أن الرازي ألَّف كتاباً عن الصابئة ؛ ويمكن الظن أن الرازي في هذا الكتاب كان يُبين آراء الصابئة ، أو أنه كان ينسب إليهم آراء قد ابتدعها هو .

ولابد أن نذكر هنا هذه المعلومات الآتية : يقول نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات : « ومن جملة القائلين بالهوى الجردة الحرانيون الذين قالوا بأن المبادئ خمسة : هوى ، وزمان ، وخلاء ، ونفس ، وإله »^(٤) . وينسب الأيجي إليهم في كتاب المواقف القول بأن النفس قد عشقت الهوى نظراً لتوقُّف كمالها عليها ، فحصل من اختلاطهما أنواع المكوّنات^(٥) . ويقول الشهرستاني^(٦) : « نقلت الفلاسفة عن غاذيمون^(٧) أنه قال : للمبادئ ἀρχαί الأولى خمسة^(٨) : الباري تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلاء ؛

(١) أعلام النبوة ص ٥١ وما بعدها .

(٢) زاد المسافرين ص ٢٣١ وما يليها . قارن 3، P. Kraus, Rāziana I, Orientalia, 1935.

S. 306 ff

(٣) مروج الذهب ج ٤ ص ٦٨ . وذكر ذلك كثولفسون في كتابه عن الصابئة ج ٢ ص ٣٧٣ .

(٤) مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ١٠٧ ظ .

(٥) المواقف مخطوط باريس رقم ٢٣٩٤ ص ٥٣٧ و . (٦) كتاب الملل والنحل ص ٢٤١ .

(٧) Agathodaimon ، وهو في أخبار العرب رئيس الصابئة .

(٨) انظر مختلف الفرق القائنة بالمبادئ في كتاب ل . ماسينيون عن الخلاص ص ٦٣٠ . وتذكر عبارة « الجواهر الخمسة » في كثير من المذاهب الفلسفية الإسلامية ، وهي تدل عند السكندی على الهوى ، والصورة ، والحركة ، والمكان والزمان (انظر رساله عن الجواهر الخمسة ضمن رسائله التقدم ذكرها ص ٢٨ وما بعدها . وثم كتاب عمر منحولا لاناذوقليس عنوانه « الجواهر الخمسة » . وقد نشر كافوفان D. Kaufmann ، الشذرات ، التي حفظت من هذا الكتاب باللغة العبرية في كتابه المسمى « دراسات عن سلمون »

وبعدها وجود المركبات ؛ ولم يُنقل هذا عن هرمس . ويَحتمل أن يكون هذا النص مَنطوقاً ؛ ولعل الخلاء والمكان شيء واحد ، وأن النص الصحيح هو : « والمكان ، وهو الخلاء » . وقد يكون من الجائز أن الهوى والزمان ، إلى جانب غيرهما ، كانا يعتبران في الأصل ، مبدئين قديمين . وأيضاً ما كان الأمر فإن نصَّ الشهرستاني هذا ذو أهمية في مسألة العلاقة بين الرازي وبين ما نُقلَ عن هرمس من حجة ، وبينه وبين الصابئة من جهة أخرى . على أن الباحث لا يستطيع أن يشرع في دراسة هذه العلاقة دراسةً جدِّيةً إلا بعد أن يتبدَّد بعض الظلام الذي لا يزال محيطاً بجميع المسائل الخاصة بالصابئة . وغاية ما نستطيع اليوم أن نفعله هو أن نتساءل عن تلك العلاقة من غير أن نحاول الإجابة .

وقد أشار شيدر^(١) وتابعه پولوتسكى^(٢) إلى الشَّبه والاتصال بين ما ذهب إليه الرَّازي في أمر تجبُّل النفس وبين ما يشبه ذلك في مذهب المنَّانية . والبيروني يقرر في رسالته عن كتب الرازي^(٣) أن الرَّازي متأثر بالمنَّانية ؛ ولكن من البين أن الرازي ليس من أصحاب مانى . ويدل على ذلك ، اسمُ أحد كتب الرازي ، وهو^(٤) : « كتاب فيما جرى بينه وبين سِيسَنَ للمَنَّاني Σισίνης » ؛ ويقول ابن أبي أصيبعة إن الرَّازي يَبينُ في هذا الكتاب خطأ آرائه وفساد أحكامه .

٦ والآن فلنبحث ، مصدر آراء الرازي الفلسفية .

جاء في كتاب أعلام النبوة^(٥) أن الرَّازي يقول لأبي حاتم : « وقد عرَّفْتُكَ أن

١ ابن جبرول ، بوداپست ١٨٩٩ م ١٧ - ٥١ ... وانظر أيضاً كتاب پلاتيوس M. Asin Palacios عن ابن مسرَّة ومدرسته ؛ بالأسبانية ، مدريد ١٩١٤ م ٤٠ وما بعدها ... والجواهر الحثة في الكتاب المنسوب لأبناذوقليس هي : الهوى الأولى ، والعقل ، والنفس ، والطبيعة ، والهوى الثانية ... فارتد إلى جانب ما تهدم كتاب جويارد St. Guyard المسمى شذرات متعلقة بمذهب الإسماعيلية ، وذلك ضمن الملاحظات والفتنسات من المكتبة الأهلية بباريس م . ٢٢ ، ١٨٧٤ م ، ص ٢٢٠ . ففي هذا الكتاب نص ينسب للخليفة الفاطمي المزمَّ ، نجد فيه أن الحثة الجواهر الآتية تعتبر خُصَّة أشياء صادرة عن مبدأ ، وهي : الروح والنفس ، وما حيَّان ، ثم الهوى المنفعة ، ثم الخلاء والملاء ، وما لا فاعلان ولا منفعلان - وجويارد يترجم كلمة ملاء بكلمة temps أعني الزمان . انظر نفس المصدر ص ٣٤٢ ملاحظة رقم ٢٠ .

(١) في بحثه عن نظرية الإنسان الكامل المتقدم الذكر ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٢) C. Schmidt und H. J. Polotsky : Ein Mani-Fund in Ägypten, ط. برلين ١٩٣٣ .

ص ٧٠ .

(٣) ترجمها روسكا J. Raska بجلة ليزيس Isis مجلد ٥ عام ١٩٢٢ م ٢٦ - ٥٠ .

(٤) انظر إحصاء مؤلفات الرَّازي فيما يلي رقم ٢١ . (٥) ص ٤٨ .

أرسطاطاليس كان يعتقد ما تقوله أنت ، وقد خولف فيه ؛ وقول أفلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقد في الزمان ، وهذا عندي أصوب الأقوال » .

ويقول الرازي أيضاً^(١) : « والذي أقوله أيضاً في باب المسكان هو قول أفلاطون ، والذي قد تَشَبَّهَتْ به أنت (يقصد أبا حاتم) هو قول أرسطاطاليس ؛ وأنا فقد وضعت في المسكان والزمان كتاباً ؛ فإن أردت الشفاء في هذا الباب ، فانظر في ذلك الكتاب » .

ويدل على عناية الرازي بدراسة أفلاطون اسم كتابين من كتبه : « كتاب العلم الإلهي على رأي أفلاطون » ، و « كتاب تفسير أفلوطينوس في كتاب طليماوس »^(٢) .

على أنه قد ذُكرت في مآثورات الإسلاميين المتأخرين ، التي يمكن اعتبار الرازي مصدراً لها في الجملة مجموعة آراء في العلم الطبيعي تحمل اسم أفلاطون ، وهي : القول بقدم الهيولي ، وهو يوضع في مقابلة مذهب أرسطو في قدم العالم^(٣) ؛ وإنكار أن يكون الجسم مركباً من الهيولي والصورة ؛ والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط متصل غير مركب^(٤) ؛ والرأي القائل بأن الجسم ، من حيث هو جسم ، يفنى إن تجاوزت قسمته حداً معيناً ، فيعود هيولي^(٥) . وقد اعتُبر أن من آراء أفلاطون أيضاً الرأي القائل بوجود مكان حقيقي ذي

(١) أعلام النبوة ص ٥٠ . (٢) انظر إحصاء مصنفات الرازي رقم ٦ ، ٧ .

(٣) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٢ ص ٢٨ ط ؛ وابن ميمون يرجع هنا إلى طليماوس وإلى ما يقوله أرسطو في كتاب الطبيعة ؛ ويقول الكاظمي في مفصل المحصل (مخطوط باريس ص ٥٨ و) إن أفلاطون كان يقول خلافاً لأرسطو ، بأن الهيولي كانت موجودة في الأزل ، خالصة عن الصور .

(٤) انظر الأسفار الأربعة للشيرازي ج ١ ص ٢٧ حيث ينسب هذا الرأي لأفلاطون والرواقين .
(٥) انظر المباحث الشرقية لفخر الدين الرازي (ج ٢ ص ٩ من طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ) ، وشرح المواقف للبرجاني (مخطوط باريس ص ٢٠ ط) ؛ وقد لاحظ كل من هذين المؤلفين أن هذا القول ، الذي ينسب لأفلاطون يشبه مذهباً ينسب للشهرستاني ، وأحب أن أتأوله هنا بإيجاز . . . تناول الشهرستاني في رسالة ملققة بكتابه « نهاية الأقدام » عنوانها : مسألة في إثبات الجوهر الفرد (انظر كتاب الإقدام ؛ نشره ١٠٥٥ - ١٠١٤) قدّ الفلاسفة لمذهب التكتلين في الجوهر الفرد . وهو ، لكي يدحض أدلتهم ، يحاول أن يبين التقابل بين آراء الفلاسفة الأرسطيين ، وبين آراء التكتلين ، ويذكر إلى جانب مقارنة الأجزاء التي لا تتجزأ بالنقط الهندسية عند الفلاسفة وهي المقارنة التي يذكرها فخر الدين الرازي أيضاً للدفاع عن مذهب الجوهر الفرد ، كما نجد ذلك في مفصل المحصل مخطوط باريس ص ١٠٤ و - الدليل الآتي : يستند المشاءون في تمييزهم بين الهيولي الأولى والصورة الجسمية إلى ضرورة افتراض محل واحد للصورتين المتضادتين ، وما الاتصال والانفصال ؛ والصورة الجسمية التي تتوقف ، من حيث ماهيتها على الاتصال ، لا يمكن اعتبارها هذا المحل . فلا يمكن التخلص من الصعوبة إذن إلا بافتراض الهيولي الأولى (انظر كتاب النجاة ص ٣٢٨ وما بعدها . وقارن فولفسون Wolfson ص ٥٩١ وما يليها) . ويبدأ =

= الصهرستاني قدّم لمذاهب الفلاسفة بفكرة الاتصال والانفصال، التي يتخذها أساساً بني عليه أدلته فيقول: الاتصال والانفصال متضادان؛ فإذا كان الجسم يقبل مقداراً معيناً من الانفصال، فلا بد أن يبني ذلك على أن يكون قابلاً لنفس هذا المقدار من الاتصال. ولما كان اقسام الجسم لا إلى غاية معناه أنه يقبل مقداراً لا نهاية له من الانفصال، وجب أن يكون له مقدار لا نهاية له من الاتصال؛ ولكن الجسم الذي له مقدار لا نهاية له من الاتصال لا بد أن يكون غير متناه في الكبر، وهو محال. وإذن فالقول باقسام الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها، سواء أكان ذلك بالقوة أو بالفعل، إنما هو قول محال، ويجب أن نعتبره من عمل الوهم المخالف لبرهان العقل، وهو يشبه القول بوجود مكان مقدر خارج العالم؛ وهو ما يرفضه المشاءون أنفسهم. وبهذا يميز الصهرستاني بين القسمة بالقوة والقسمة بالوهم. وظهر أن الفلاسفة اعتبروا معنى هذين الاصطلاحين واحداً بوجه عام. وفيما يختص بالمعنى الذي يرجع إليه استعمال الصهرستاني لهذا الاصطلاح، انظر كتاب محك النظر في المنطق للغزالي ط. مصر ص ٥١ وأبيليا؛ وقارن مقال ماكدونالد D. B. Mac Donald في مجلة الجمعية الأسيوية للملكية R A S لعام ١٩٢٢ ص ٥٠٧ وما بعدها. وحتى لو اتخذنا أصول المشائين أساساً فلا بد لنا، حسب رأى الصهرستاني، أن نصل إلى أن الجسم، لا يمكن أن يقبل إلا مقداراً متناهياً من الاتصال والانفصال، وأنه لذلك ينتهي في الاقسام إلى حد معين؛ ولكن هذا يقارب بين مذهب أرسطو وبين الأساس الذي بني عليه مذهب الجوهر الفرد مقارنة كبيرة.

وظهر أن ما جاء في كتب التأخرين من مذهب ينسب للصهرستاني في اقسام الجسم، إنما يرجع إلى قوله الذي ذكرناه. أما غير الدين الرازي (ج ٢ ص ٨ - ٩) والأبجي (مواقف. مخطوط باريس ص ٤٢٠ ط) فهما ينسبان للصهرستاني أنه كان يذهب إلى أنه لا يوجد في الجسم إلا أجزاء متناهية بالقوة؛ وبوضع في مقابلة هذا المذهب: أولاً مذهب الحكماء؛ وهو أن في الجسم أجزاء غير متناهية بالقوة - وثانياً، مذهب النظام؛ وهو أن في الجسم، بالفعل، أجزاء غير متناهية، وثالثاً مذهب التكميلين؛ وهو أن الأجزاء بالفعل ومتناهية (قارن كتاب الباحث المشرق ج ٢ ص ١٠ حيث ينسب لديعريط رأى خامس في شرح الجرجاني على نص المواقف الذي ذكرناه. انظر مصادر الجوهر الفرد عند التكميلين فيما يلي). ويذكر السمرقندي في كتاب «الصحائف في الكلام»، مخطوط باريس رقم ١٢٤٧ ص ٣١ (و) مثل ما تقدم عن الصهرستاني، ويزيد أن مذهب مثل مذهب الحكماء في أن الجسم مركب من الهيولى والصورة. ويذكر الكاظمي في الفصل (ص ١٠٣ ط) مثل ذلك، على أن الصهرستاني، لم يصحح في كلامه «في إثبات الجوهر الفرد» بهذا الرأى الذي ينسب إليه؛ وقد يمكن أن يُستند بعض الاستناد في تفسير كلامه على هذا النحو إلى ما قدمنا ذكره من محاولته إثبات التوافق بين المذهب الفلسفي في اتصال الجسم، وهو الذي أنكروه التكميلون، وبين مذهب الجوهر الفرد. وهذا ما تؤيده الأقوال الآتية الخاصة بمذهبه تأييداً واضحاً. يحكى الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٢٧) أن مذهب الصهرستاني، هو أن الجسم متصل يقبل اقسامات متناهية، ثم يؤدي إلى ما لا ينقسم أصلاً. ويحكى مثل هذا محمد بن مبارك شاه البخاري (انظر حاشي خليفة ج ٣ ص ١٠٣) في شرحه على «حكمة العين» لنجم الدين الكاظمي (مخطوط باريس رقم ٢٣٨٤ ص ٥٧ و)، ويقول إن من الدلائل بهذا أيضاً، الرازي؛ وفي حاشية على هذا الكتاب يذكر أن المصنف يعنى بالرازي الطبيب محمد بن زكريا، ولهذا الملاحظة خطرهما ولا سيما فيما يتعلق بما نلجده عند غير الدين من مقارنة مذهب أفلاطون بمذهب الصهرستاني. ويقول توماس برادفارد Thomas Bradwardine في كتابه المسي de Continuo إن فيثاغورس وأفلاطون وفالتروس مودرنوس Waltherns Moderuns (انظر فيما يتعلق بهذا الأخير كتاب M. Cantor المسمى محاضرات في تاريخ الرياضيات ج ٢ ط ٢، لبيتزج ١٨٩٩ ص ١٢٠) كانوا يقولون إن المتصل يتألف من عدد متناه من الأجزاء التي لا تتجزأ (باعتبارها قطعاً). انظر الشذرات التي نشرها لكتاب برادفارد الأستاذ كورتزي M. Curize في مجلة الرياضيات والطبيعة ١٣ (١٨٦٨) ملحق، ص ٨٨؛ وقد ذكر لاسويتس K. Lasswitz هذا النص في كتابه عن تاريخ مذهب القدرة ج ١ ص ١٩٨.

أبعاد ثلاثة^(١)؛ ويقال إن هذا المكان عند أفلاطون قديم^(٢)؛ وكثيراً ما نسب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذي الأبعاد الثلاثة، الذي يجوز أن يكون مملوءاً بالأجسام أو خالياً منها^(٣). ونُسب لأفلاطون أنه كان يقول إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة، وأن الحركة إنما تقدره فقط؛ وقد استنتج من هذه النظرية للنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معاني الزمان والدهر والسرمد، إنما يدل بحسب رأى أفلاطون على هذا الجوهر الواحد في مظاهره المختلفة^(٤).

على أن هذه الآراء المأثورة باسم أفلاطون تتفق تمام الاتفاق مع آراء الرازي التي قدمنا ذكرها؛ وهذا الاتفاق يتجلى من المقارنة بينهما. وكل ما جاء في كتب التأخرين، منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم، بصدد تعيين المصادر القديمة الحقيقية التي اعتمد عليها الرازي، لا تزيد قيمته على مجرد تأكيد القول بأنه كان شائعاً بين المسلمين، مجموعة آراء في العلم الطبيعي مأثورة باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازي. وكلام التأخرين في ذلك يتفق مع ما ذكرناه من نصوص وردت في كتاب أعلام النبوة، وإن كانوا ينسبون لأفلاطون آراء أكثر مما

(١) ينسب الأبيجي في المواقف (مخطوط باريس ص ٢٤٧ ظ) إلى أفلاطون أنه كان يذهب إلى وجود مكان ذي أبعاد ثلاثة، وينسب السرقندي في الصحائف (مخطوط باريس ص ٢٦ و) هذا لأصحاب أفلاطون؛ أما الشيرازي فهو في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٣٤١) ينسب هذا القول لأفلاطون والرواقين. وينسب عبد الرزاق لاهيجي (في كتاب گوهر مراد، مطبوع بالفارسية عام ١٢٧١ هـ ص ٨٤ وما بعدها، الصفحات ليست مرقومة) إلى أفلاطون والحكماء الأشراقيين.

(٢) انظر شرح الدواني على كتاب الفوائد العنصرية للأبيجي ط. استانبول ١٢٦٣ هـ ص ٦.

(٣) والجرجاني في تعريفاته ط. ليدزج ١٨٤٥ ص ١٠٥؛ ومولانا زاده أحمد بن محمود هروی، (انظر فيما يتعلق به حاجي خليفة ج ٦ ص ٤٧٣) في شرحه على «هداية» الحكمة للأبهري (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٠ ص ١٦ و)؛ والشارح غير المعروف لطوالع الأنوار الليضاوي (مخطوط باريس رقم ١٢٥٥ ص ٩٩ ظ) ينسبون لأفلاطون القول بوجود خلاء حقيقي. ويحكى إسماعيل حتى (بمجموعة كلية اللاهوت ج ١٧، ١٩٣٠ ص ١٨) أن أبا البركات البندادي كان يعتبر القول بوجود الخلاء، نظرية لأفلاطون.

(٤) انظر نثر الدين الرازي، مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ ص ٣ و، ٨ و، وقد ذكر الشيرازي النسب الثاني في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٢٣٩). ولا يشمل هذا المخطوط على شرح نثر الدين الرازي لأشارات ابن سينا، كما يقول بلوش E. Blochet في فهرس المخطوطات الجديدة بالمكتبة الأهلية بباريس. ١٨٨٤ - ١٩٢٤، بل هو نسخة غير كاملة من شرح نثر الدين على عيون الحكمة لابن سينا. وقد نصرت لطبيعات عيون الحكمة ضمن «نم رسائل في الحكمة والطبيعات» ص ١ وما بعدها. وقد نشر شذرات من الصرح فون هانبرج B. v. Haneberg في رسائل أكاديمية العلوم الملكية في باقاريا، ميونيخ ١٨٦٨ مجلد ١١ ص ٢٥٠ - ٢٦٧؛ وهو ما يقابل ص ٣٥ و، ١٢ - ٤٠ ظ، ص ٢٦ من مخطوط باريس. وفيما يتعلق بالذهب المنسوب لأفلاطون في الزمان فإرنست النور المذكور فيما يلي بعد قليل ليحيى بن عدى.

نسب إليه صاحب كتاب أعلام النبوة .

ولا تكون مخطئين إذا افترضنا أن المصدر الأول في معرفة الرازي بمذهب أفلاطون ، هو كتاب طيماوس ، دون سائر كتب أفلاطون الصحيحة . ويؤيد هذا الافتراض اسم الكتائين اللذين قدما ذكرهما للرازي (ص ٦٨ مما تقدم)^(١) . ففي كتاب طيماوس يوجد مذهب قدم الهيولي^(٢) . وقد ذكرنا من قبل أن الهيولي عند أفلاطون جسمانية ، ولكنها لا تتألف من عناصر ، وليس لها خصائص ، بل هي « مطلقة » ، بحسب اصطلاح أرسطو والرازي . على أنه يصعب التوفيق بين نظرية العناصر المذكورة في كتاب طيماوس ، وبين مذهب الرازي في الجزء الذي لا يتجزأ^(٣) . ولا نريد أن نجزم في الحكم عما إذا كان الرازي قد اقتصر في هذه النقطة من مذهبه على مجرد أنه وجد الآراء المذكورة في طيماوس ،

(١) كثيرا ما يذكر الرازي في كتبه الطبية شرح جالينوس على طيماوس . وقد جمعت هذه الشذرات في *Galen in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta, Corpus Medicorum Graeco- rum, Supplementum I*, ed. H. O. Schroeder, ط . ليتزج ١٩٣٤ ومعه ملحقات عربية ل. پ . كالي (P. Cahle) .

أما فيما يتعلق بنصوص الرازي الخاصة بأفلاطون فاظر *شَئْبِيْثُ شَئْبِيْذَرُ* في *Beihefte zum Centralblatt für das Bibliothekswesen IV, 12 (1893) S. 109 f* . وإذا عرفنا ما كان لأفلاطون من أثر قوى في الرازي ، وهو أثر تدل عليه الشواهد الكثيرة ، فإن ماله قيمة في الحكم على رسالة فيما بعد الطبيعة المنسوبة إليه ، أن اسم أفلاطون لا يعرض في هذه الرسالة ؛ على حين أنه كثيرا ما تعرض أسماء آخرين من المؤلفين القدماء .

(٢) ولمعرفة الرازي بشرح أفلوطينوس (Plutarch) على طيماوس شأن في هذا الصدد (اظر ص ٦٧ — ٦٨ فيما تقدم) . ذلك أن أفلوطينوس ، خلافا لفرع المذهب الأفلاطوني الجديد الذين حاولوا مثلاً أن يستخرجوا ، بالتأويل البعيد ، من طيماوس ، مذهب قدم العالم (قارن شرح برقلس على طيماوس ج ١ ص ٢٧٦ وما بعدها) ، يرى أن ما يقوله أفلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولي قديمة سابقة عليه (اظر *De animae procreatione. C. 4—10*) على أن أرسطو يقول مثل هذا عن مذهب أفلاطون (اظر كتاب الطبيعة (*Physik, VIII 1,251 b, 17.*) وقد استطاع الرازي أن يجد عند أفلوطينوس أيضا آراء أخرى تشبه ما ذهب إليه من قصة حدوث العالم . فإن أفلوطينوس يقول بوجود نوع من المكان (*De animae procr. C. 6*) ونوع من الزمان (اظر ص ٥٣ هامش رقم ٢ مما تقدم) قبل وجود العالم ؛ كما يقول بأن النفس في أصل أمرها جاهلة (قارن *De animae procr. C. 5*) ، على أننا لا نعرف ما إذا كان رأي الرازي الطبيعي كان قد ربط قلبه بقصة هبوط النفس وتملقها بالهيولي أم أن الرازي هو أول من وصل بين هاتين الفكرتين في مذهبه ، وهذه المسألة يجب أن تظل مفتوحة أمام البحث . على أننا ينبغي أن نشير إلى أن شرح جالينوس على طيماوس ، وهو الفرح الذي لم يبق إلا بالبرية ، لا يتعرض لتأويل كلام أفلاطون ، وهو التأويل الذي قام به أصحاب المذهب الأفلاطوني الجديد ، وغيرهم ، من قبل (وسينشر پ كراوس p. Karus وصديقه ر . فالتر R. Walzer شرح جالينوس على طيماوس) .

(٣) فيما يتعلق بمذهب العناصر الذي في طيماوس اظر كتاب سَكْس E. Sachs المسمى الأجسام الحسنة عند أفلاطون ، برلين ١٩١٧ .

بعد أن مزجها بمذهب الجوهر^(١) الفرد القديم بعض المدارس الأفلاطونية ، فأخذها ؛ أم أنه هو (أو الأيران شهرى) قد قام بعملية المزج هذه — ولا بد أن تكون الآراء المتعلقة بمذهب الجوهر الفرد قد عرفها الرازى من كتب أرسطو ومن شراحه — . وقد بينا فيما تقدم^(٢) ما يبدو من شبه بين مذهب الرازى فى الزمان ، ومذهب أهل الأفلاطونية الجديدة ؛ ويحتمل جداً أن يكون الرازى قد تأثر بهؤلاء .

على أن يحيى بن عدى يذكر ما يشير إلى مصدر آخر [لفلسفة الرازى] ، فقد جاء فى رسالة^(٣) له ما يأتى : « . . . أويرى أن الزمان له طبيعة موجودة ، وهو جوهر قائم بنفسه ؛ وإنما الحركة تمسحه أو تقدره ، كما يمسح الماسح الأرض ؛ فإن جالينوس حكى عن الاسكندر فى المقالة التى ناقضه فيها فى أمر المكان والزمان أنه يرى هذا رأى ، وردّ ذلك عليه الاسكندر ؛ وذلك أن جالينوس يرى أن الزمان قديم بنفسه ، وليس يحتاج فى وجوده إلى الحركة ؛ ويقول : إن أفلاطون حكى مثل رأيه فى ذلك ، أعنى أنه كان يرى أن الزمان جوهر ؛ يريد بذلك المدة وإنما الحركة تمسحها وتقدرها »^(٤) .

(١) يجد الفارىء خليطاً من الآراء المتعلقة بنشوء الكون ، كما جاء فى طيماوس ، ومن آراء أخرى مصطنعة بمذهب الجوهر الفرد فى مذهب بينه سعيد بن يوسف الفيومى وتقدّمه (انظر كتاب الأمانات ص ٤١) . وفى شرح سعيد نفسه على كتاب سفير يصيره (ص ٤ من النص) يان قصير لهذا المذهب بعينه ؛ وتوجد ترجمة النص المذكور فى الأمانات فى كتاب لاسفنز K. Lasswitz عن تاريخ ذهب الذرة ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها . . . قارن أيضاً ما لى ص ٧٤ هامش رقم ١ ؛ وفى العصر القديم حاول هرقليدس Herakleides Pontikos وستراتون أن يمزجا مذهب أفلاطون بمذهب ديمقريط (فما يتعلق بهرقليدس انظر أورفيج — پرغتر F. Ueberweg - K. Prächter فى تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٣٤٥ ؛ وفما يتعلق بستراتون انظر كتاب ديلز Diels عنه) . وقد أشرنا فيما تقدم (ص ٤٨ هامش) إلى الأثر الذى يجوز أن يكون قد أحدثه فى الرازى مذهب ستراتون فى الحلاء الذى نقله فيلون البوزنطى وإيرون الاسكندرى وظهر أنه بتأثير Herakleides واستراتون ، بنى إراسستراتوس Erasistratos ، وأسقليبياديس Asklepiades مذنباً طياً يقوم على مذهب الجوهر الفرد (انظر كتاب ديلز Diels المتقدم ص ١٠٤ وما بعدها ، وبحث هايدل W. A. Heidel الذى ظهر فى أعمال الجمعية الأمريكية اللغوية م ٤٠٠ عام ١٩٠٩ ص ١ وما بعدها . وراجع كتاب أورفيج — پرغتر فى نفس الموضع المتقدم . ولم أسأف ما ألاحظ منه تأثيراً لأرائهم الطبية فى مذهب الرازى فى الطب . ولا بد أن يكون الرازى قد عرفهم وعرف آراءهم من النقد الذى وجهه لهم جالينوس . والمآلة تحتاج إلى بحث أكثر من هذا .

(٢) انظر ص ٥٠ وما بعدها .

(٣) مخطوطة بالتحف البريطانى رقم ٨٠٦٩ الرسالة التاسعة ص ٢٣ و .

(٤) فيما يتعلق بالرأى الذى كان يذهب إليه جالينوس فى أمر تعريف أرسطو للزمان انظر شرح تامسبوس Themistios على طبيعة أرسطو لثمرة هـ . شكل H. Schenkl فى برلين عام ١٩٠٠ ص ١٤٤ ، ١٤٩ =

كان أصحاب المذهب الأفلاطوني الجديد يقولون بمذهب في المكان يشبه رأى الرازى^(١)؛ فقد كان هؤلاء يقولون بمكان ذى ثلاثة أبعاد لا يتعلق بالأجسام^(٢)؛ غير أنهم ينكرون خلافاً للرازى، إمكان وجود الخلاء في الطبيعة^(٣).

وعلى هذا، فقد كان الرازى متمسكاً، عن شعور منه، بما أثّر عن أفلاطون، ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو؛ وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى، خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط^(٤). على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازى، ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا ناحية

== وكتاب الطبيعة لسبليكيوس Simplicios وفارن كتاب تلر Zeller عن فلسفة اليونان ج ٣ قسم ١ ص ٨٢٨ هامش رقم ٣. وقد حاول جالينوس كما ذكر كل من Themistios (ص ١٤٤)، وSimplikios ص ٧٠٨، أن يثبت أن التفكير νόησις المتصل حتى بغيره لا يتحرك بالكلية، لا يمكن أن يتم بدون حركة، لأن كل فعل للعقل فهو، من حيث هو، حركة؛ هذا الدليل ذكره ابن رشد أيضاً باسم جالينوس في الفرح الكبير على كتاب الطبيعة — الطبعة اللاتينية ج ٤ — ٩٧، ص ٨٢ و — وفارن أيضاً كتاب البرت الأكبر في الطبيعة (Lib IV tract III c. III, Opera III, p. 310). وانظر أيضاً كتاب دلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٦ ط، ج ٢ ص ٢٧ ط.

(١) على أنه مما قد يكون موضعاً للنظر، أن مذهب الرازى في المكان متأثر أيضاً بجالينوس، كان هذا يقول بوجود بدمنطلق مفارق *χωρησμένον διάστημα* انظر كتاب الطبيعة لسبليكيوس Simplicios ص ٥٧٣ ولثامسطيوس Themistios ص ١١٤.

(٢) انظر في هذا المذهب في المكان سبليكيوس ص ٥٧١، ٦١٨؛ وهو أيضاً المذهب الذى يقول به يحيى النحوى في كتاب الطبيعة ص ٥٥٧. ويشير دوهم Duhem في كتابه عن الحركة المطلقة والحركة النسبية ط. مونتيجون عام ١٩٠٧ ص ١٨٦ إلى شبه الوجود بين قول يحيى النحوى وقول Newton. ومذهب الرازى في المكان المطلق والمحصور، والزمان المطلق والمحصور، يشبه في جوهره ما ذهب إليه نيوتن؛ انظر *Principia Mathematica*، التعريف الثامن. ونستطيع أن نبين وجوه شبه أخرى من هذا النوع لوفارنا مذهب الرازى بمذهب أصحاب التراث الفلسفى الذى تأثر به نيوتن في مذهبه في الزمان والمكان. ويمكن أن نذكر هنا من هؤلاء هنرى مو Henry More الذى ينسب للدرسة الأفلاطونية في كبردج وكذلك جاسندى Gassendi؛ وقد أثرا في نيوتن تأثيراً مباشراً بلا شك. فارن كتاب كاسيرير E. Cassirer عن مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث ط ٣ برلين ١٩٢٢ ج ٢ ص ٣٦ وما بعدها، ص ٤٤٢ وما بعدها. وللمؤلف نفسه كتاب « النهضة الأفلاطونية ومدرسة كبردج »، ليتزج ١٩٣٢ ص ١٠٣. هذا عدا أسلافهم ومعاصريهم من الفلاسفة الطبيعيين والإيطاليين وغيرهم.

(٣) فيما يخص بالأقوال المعارضة الوجودية في طيباوس، في مسألة الخلاء انظر كتاب تيلور A.E. Taylor الذى عنوانه: شرح على طيباوس أفلاطون — ط. أ. كلفورد ١٩٢٨ ص ٣٨٤ وما بعدها، ٣٩٩.

(٤) فارن كتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسى. ط. بيروت ١٩١٢ ص ٢٣. وذكر ذلك بلايبوس في كتابه التقدم عن ابن مسرة ومدرسته ص ١٠. انظر أيضاً كتاب الهند للبيرونى ص ١٦٣.

أخرى ، وهى أن الرازى يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذهب الجوهر الفرد القديم .

إن تاريخ مذهب ديمقريط وأبيقور معروف لنا ؛ إذ نعلم أن هذا المذهب كان منتشراً فى العصر القديم انتشاراً واسعاً ، ثم تهيقر فى العصور الوسطى بعد ذلك أمام سيطرة مذهب أرسطو فى علم الطبيعة ؛ ونعلم كذلك أنه قد بعث من جديد فى عصر النهضة على يد برونو Bruno وجاسندى Gassendi ، الذى كان يميل إلى أبيقور ميلاً مقصوداً ، وعلى يد آخرين غيرهم ، حتى صار بذلك أحد الأسس التى قام عليها العلم الحديث . وقد عني لاسفئس Lasswitz وغيره من الباحثين عناية كبيرة بجمع العلامات الدالة على تأثير هذا المذهب تأثيراً خفياً ، إبان العصر الطويل الذى يمتد ما بين الزمن الذى انقطعت فيه الأخبار القديمة عن مذهب الجوهر الفرد والزمن الذى بُعث فيه من جديد فى عصر النهضة . ويتجلى من مقارنة مذهب الرازى بغيره من مذاهب العصور الوسطى المتأثرة ، قليلاً أو كثيراً ، بفلسفة ديمقريط وأبيقور أنه من أهمها . وربما نجد فيه ، أكثر مما نجد فى أى مذهب آخر من مذاهب العصور الوسطى المعروفة لنا ، ما تمخض عنه تراث ديمقريط فى تطوره ، وهو التراث الذى وصل إلى الرازى إما من طريق المذهب الأفلاطونى الجديد ، أو مما حكاه القدماء عن مذهب الجوهر الفرد مباشرة ، ونجد كذلك أن القول بمكان مستقل عن الأجسام لا نهاية له وما يتصل بذلك من القول بوجود الخلاء ، كجزء حقيقى يدخل فى تركيب الأجسام ، وكذلك القول بوجود فعلى لهيولى تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، ثم تحليل جميع الكيفيات التى يقال عنها إنها ثانوية ، بل وتحليل التمايز بين العناصر بأنه يرجع إلى الكيفيات الرئيسية للأجزاء التى لا تتجزأ ، أو إلى شدة اكتناز تأليفها^(١) ، نقول إننا نجد أن كل هذه الآراء

(١) يجب أن نشير فى هذه النقطة إلى اختلاف بين مذهب الرازى ، وبين المذهب المتأثر عن ديمقريط . كان ديمقريط يعامل الاختلاف بين العناصر باختلاف أشكال الأجزاء التى لا تتجزأ ، مما أوقع مذهباً فى تناقض (إذ يصعب بحسبه أن تتصور كيف يتحول عنصر إلى آخر) فاستدعى لذلك نقد أفلاطون (انظر كتاب سكس E. Sachs عن الأجسام الخمسة عند أفلاطون ص ١٩٧ وما يليها) وقد تجنب الرازى هذه الصعوبة بأن علل اختلاف العناصر باكتناز تأليف الجواهر الفردة وحده ، فظهر أن شكل الأجزاء التى لا تتجزأ لم يكن له أى شأن عنده ، ولنشر هنا ، كنال على ما يذهب إليه ، إلى تحليله لكيفية حدوث النار من الحجر . (انظر فيما تقدم ص ٤٣ وبقارن فى هذه النقطة نقد لكتانتىوس Lactantius لمذهب الجوهر الفرد فيما يلى قرب نهاية الفصل الأول من القسم الثالث من هذا الكتاب) . =

هي آراء أديمقريط عاد العلماء إلى الأخذ بها في أول العصر الحديث ، وزعزت أسس مذهب أرسطو الطبيعي . وهذه كلها آراء نجدتها في مذهب الرازي ، وبعضها نجدتها في

== هذا الفرق الأساسي نفسه ، الذي يوجد في هذه النقطة بين مذهب الرازي ومذهب ديمقريط ، هو فرق بين طائفتين من أصحاب مذهب الجوهر الفرد القدماء ، كما حكى لنا نغر الدين الرازي . فهو يقول في شرحه على عيون الحكمة (مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ ص ١٥ و) : « وزعم جمع عظيم من القدماء أن الأسطفس الأول أجزاء قابلة للقسم الوهية ، غير قابلة للقسم الاشكائية ، وهي في غاية الصغر ، وهي التي تسمى بالمهمات . وزعم أن هذه العناصر الأربعة إنما تولدت عنها ؛ ثم اختلفوا ، فزعم بعضهم أن تلك الأجزاء مختلفة في الأشكال ، فالأجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط تكون فاذة برأسها المادة فيتولد من اجتماعها النار ؛ والأجزاء التي يكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . وذكروا أشكالاً أخرى للماء والهواء والأغلاك . ومنهم من زعم أن تلك الأجزاء إذا اختلفت بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، فتكون لأجل لطافتها فاذة في النبر ، فنصير حارة ؛ لانه لا معنى للحرارة [١٥ ظ] إلا التزريق ، فيتولد عنها النار . فإن كان الخلاء المختلط بها أقل فيتولد عنها الهواء ؛ ثم لا يزال تنقص هذه الأحوال إلى أن يقل اختلاط الخلاء جنساً فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء مكثر فيكون قليلاً لاكثر أجزائه ، فيكون ظلامياً ؛ لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون بارداً ؛ لأجل أنها لا تقوى على النوص والفوذ ، فهذان الزهبان يقتلناهما في صفات تلك المهمات ، وقد ذكرت منها أقاويل أخرى سوى هذين القولين ، والاستقصاء في عقلها لا يليق بالخصصات » . يتفق القول الثاني من القولين مع آراء الرازي في جوهرها ويشترك القول الأول مع مذهب ديمقريط في القول باختلاف شكل الجواهر الفردة ؛ ولكن تفاصيله لا تتفق مع القليل الذي نعرفه من المصادر القديمة عن آراء ديمقريط المتعلقة بهذا الموضوع (قارن كتاب بيلي C. Bailey عن القرنين اليونان وأيقورط . اكسفورد ١٩٢٨ ص ١٦٢ ومابعدها ، وانظر فيما يتعلق بما قاله لوقريط Lukrez في هذه المسألة كتاب E. O. von Lippmann في Mélanges Bidez II ج ٢ بروكل ١٩٣٤ ص ٩٩٤ ومابعدها ، ص ٥٩٧) . أما القول بأن أجزاء النار مخروطة الشكل ، وأجزاء الأرض مكعبة الشكل ، فرده الأخير إلى مجاهد في طيباوس (Tim. C. 55f.) من أن الأجسام الأولية التي يتألف منها هذان العنصران لها هذان الشكلان . ونجد هنا ، كما تقدم ذكره (ص ٧٢ هامش رقم ١) أن المسلمين يمزجون آراء أفلاطونية بمذهب في الجوهر الفرد . ومحدثا الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٣٤٨) عن رأي من زعم من أصحاب الجزء أن الكيفيات المحسوسة في الأجسام ، ناشئة عن اختلاف أشكال الأجزاء التي لا تجزأ ؛ فثلا الشيء الذي يفرق البصر يسمى باليباض والذي يجمعه يسمى بالسواد ؛ ويعال الطعم الحريف بأنه ناشئ عن أجزاء صفراء شديدة الفوذ تقطع العضو ، والثلاثي لتلك القطع هو الحلو ؛ وكذلك القول في الروائح والموسمات كالحرارة والبرودة .

ومايحكيه الشيرازي يقابل في الجملة ماحكاه ثيوفراست Theophrast في كتابه De Sensu (ص ٦٥ ، ٧٣ وما يليهما) عن آراء ديمقريط ؛ ويقابل أيضاً مذهب أفلاطون الذي يشبه مذهب ديمقريط في هذه المسألة (Tim. C. 65 f.) . ومحدثا الكاتي (مفصل المحصل ص ١٠٤ ومن مخطوط باريس) أن أصحاب ديمقريط تكلموا في شكل الجواهر الفردة ، واختلفوا فيها . ويتكلم اللوكري (بيان الحق ، مخطوط باريس رقم ٥٩٠٠ ص ٩٨ و — ظ) أيضاً عن الآراء التي ذهب إليها أصحاب الجوهر الفرد في شكل الأجزاء واختصاص كل عنصر بشكل . وتم فرق بين مذهب الرازي الطبيعي وبين مذهب ديمقريط في مسألة سبب ثقل الجسم . وكثيراً ما يحكى القدماء أن لويكيب Leukipp وديمقريط كانا يذهبان إلى أن الأجزاء الثقيلة تدفع الأجزاء الخفيفة إلى أعلى . ولا نريد أن نعرض هنا للخلاف الذي دار حول مايدل عليه كلام ديمقريط وماإذا كان ==

مذهب الأيران شهري، فيجب إذن أن نعتبر اسم الرازي منذ الآن علماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقريطي خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسياً .

٦ - الرازي وعلم الكلام

والآن أحب أن أقارن بإيجاز بين مذهبي الجوهر الفرد الإسلاميين الذين تناولها البحث في هذا الكتاب، وأن أشير إلى ما بينهما من فرق جوهرية . فإما في علم الكلام فإن تقسيم الأشياء كلها إلى أجزاء لا تتجزأ، قد واجهنا كمقدمة تُفترض أو كمسألة من مسائل البحث : فالأجسام، والأعراض، والأفعال، والمكان، والزمان، كلها تعتبر مكوّنة من أجزاء لا تتجزأ؛ وقد قيل، تمثيلاً مع هذه المقدمة، إن الأجزاء التي لا تنقسم ليس لها امتداد ولا مساحة، أي أنها ليست أجساماً؛ وقد اعتبرت الأعراض عند أصحاب الجوهر الفرد من المتكلمين — خلافاً للنظام مثلاً — جنساً من الموجودات لا يتوقف على الأجزاء المادية، بل يدخل عليها من خارج . وقد خصص المتكلمون جزءاً كبيراً من أبحاثهم للنظر في أحوال قيام الأعراض بالجواهر . ومن الأصول الكبرى في علم الكلام نفي اللانهاية في كل ما هو مخلوق .

أما عند الرازي فالجواهر الفردة تعتبر، قبل كل شيء، عوامل طبيعية في وقوع الحوادث؛ وهي أجزاء متجسمة ولها حجم . وجميع الكيفيات يرجع سببها إلى اكتناز التأليف من الجواهر الفردة . أما الزمان والمكان فإنهما لا يتألفان من أجزاء لا تتجزأ، وكلاهما لا يتناهى؛ وينبغي ألا نفسر « أجزاء الخلاء » عند الرازي بأنه يقصد بها جواهر فردة .

فترى من هذا أن المذهبين، فيما عدا فكرة الجوهر الفرد، لا يشتركان إلا في القليل جداً .

== يعتبر للأجزاء التي لا تتجزأ تعاليفاً حقيقياً؛ وهو ما يبدو أمراً مشكوكاً فيه (انظر كتاب بيلي Bailey المتقدم الذكر ص ١٢٨ وما بعدها؛ وغارن ص ٩٤) . ويحكي أن الرازي كان يذهب، على العكس من ذلك، إلى أن الأجسام الحقيقية تندفع إلى أعلى (هكذا ينبغي أن نفهم ما جاء في زاد ص ٧٥ سطر ٢ - ١١، قارن ص ٨١) بسبب ما فيها من أجزاء خلاء كثيرة تطلب الخلاء الأكبر .

ونستطيع أن نرى من مجموعة مؤلفات الرازي ، أنه قد علم الكلام نقداً شديداً ؛ ولكن لم يبق للأسف شيء من هذا النقد .

ونستطيع أن نتخمن أن يكون الرازي قد أثر في علم الكلام ، في نقطة واحدة ، هي القول بوجود الخلاء . وقد أشار برينزل (انظر ص ٣٣ مما تقدم) إلى أن القول بالخلاء غير موجود في مقالات الإسلاميين ، ونجد في كتاب المسائل^(١) مسألة الخلاف بين البصريين وبين أبي القاسم البلخي^(٢) في إمكان وجود الخلاء . يقول البصريون بإمكان وجود الخلاء ؛ ويُحيل ذلك أبو القاسم ؛ والأدلة التي ذكرها أبو رشيد في كتاب المسائل لكلا الطرفين ، تشير إلى تجارب كثيرة ، وقد يجوز أن يكون بعض المتكلمين قد قال بوجود الخلاء^(٣) ، متابعة للرازي ؛ فهو قد كان أول من أثار البحث في هذه المسألة . على أن الإنسان لا يقطع عند الحكم في هذه المسألة أن يتجاوز مجرد التخمين^(٤) . ويُعتبر القول بوجود الخلاء في

(١) ص ٢٤ وما يليها .

(٢) وقد ألف الرازي عدة كتب في الرد على أبي القاسم هذا . انظر فهرس كتب الرازي فيما يلي

رقم ١٣ ، ١٤ ، ١٥

(٣) ويعتبر ابن حزم أيضاً (الفصل ج ٥ ص ٧٠) ، وإن كان من المتأخرين ، أن القول بالخلاء من المذهب التي اختص بها الرازي .

(٤) يجب هنا أن نلاحظ ، اختلافاً بين مذهب الرازي وبين مذهب أصحاب الخلاء الذين نرى كلامهم في كتاب المسائل . فالخصم في هذا الكتاب (ص ٣٤) يشيرون عند إثبات عدم وجود الخلاء إلى فعل سرقات الماء ؛ وذلك إلى جانب أدلة أخرى لهم تبين الأثر اليوناني (انظر ص ٣١ من كتاب المسائل حيث الإشارة إلى تنوء اللحم في المحجة ، وقارن ص ٤٨ — ٤٩ مما تقدم هامش) ؛ أما أصحاب الخلاء فهم ، على العكس من خصومهم ، يطلون عدم سيلان الماء من ثقب السراقة الأسفل ، إذا سد رأسها بالإبهام ، بما يأتي : ليس ذلك لاستعالة وجود الخلاء ، بل لأن اليسر من الهواء يمنع اليسر من الماء من النزول . فذلك يبق الماء فيها ؛ والدليل على ذلك أننا لو رفعنا الإبهام عن رأس السراقة ودخل الماء هواء لأثر في نزوله ، فلم يبق ذلك اليسر من الهواء على منع مجاورته من الماء من النزول . وبين صحة ذلك أن تلك الثقوب ، لو وسعت ، لما وقف الماء في السراقة ، مع أنه ليس يدخلها الهواء فيخلف الماء . وكذلك لو صب في السراقة الزئبق بدل الماء لما وقف . ويذكر غير الدين الرازي ، ويتابعه الشيعة على الأرجح ، (الباحث الشرقية ج ١ ص ٢٣٦ والأسفار الأربعة ج ١ ص ٣٤٤) هذه الأدلة وما يطلها . ويذكر تيليزو Telesio في كتابه عن طبيعة الأشياء De rerum natura ط . مودينا ، ١٩١٠ ص ٨٧ ، ٨٩) ، وباتريزي Patrizzi في كتابه : Nova de universis Philosophia Pancosmias ط . فرارا ، ١٥٩١ ص ٦٣ وما يليها) ، في القرن السادس عشر ما ذكره المتكلمون ، من أن نزول السائل من السراقة عند توسيع الثقب أو عند استعمال سائل ثقيل ، كالصمغ مثلاً ، إنما يدل على وجود الخلاء . ونجد ، أيضاً ، الدليل المستند إلى سيلان السائل الثقيل عند كامبانيا Campanella في كتابه للمسي De sensu rerum et magia I. l. c. X. ط . فكرانكفورت ، ١٥٢٠ ص ٣٨ . ويمكن عن الرازي كما رأينا (ص ٤٨ — ٤٩ هامش) أنه كان يطل سيلان ماء السراقة بغير تعليل المتكلمين ، فيقول إنه ناشئ عما في الخلاء من قوة جاذبة .

كتب المتأخرين ، جزءاً ثابتاً من مجموعة المذاهب التي يقوم عليها علم الكلام^(١) .

٧ - بقاء الآراء الماثورة باسم أفلاطون في العلم الطبيعي

عند فلاسفة الإسلام المتأخرين

١ آثار مذهب الرازي عند ظهوره نقداً شديداً ، من جانب الفلاسفة^(٢) . ونخص بالذكر

(١) وينب ابن خلدون للباقلائي ، أنه كان أول من أدخل القول بالخلاء في علم الكلام . (انظر المقدمة طبعة مصر ص ٣٢٦ وذكر ذلك م . شرينر M. Schreiner . في بحثه عن تاريخ مذهب الأشعرى ، ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثامن للشرقيين قسم ١ ص ١٠٨ . انظر أيضاً مقالة اسماعيل حتى : أبو بكر الباقلائي في مجموعة كلية اللاهوت ٥ - ٧ (١٩٢٧) ص ١٥١ ؛ ويعتبر ابن ميمون في دلالة الحائرين (ج ١ ص ١٠٥ ومايلها) ، في بيانه لمناهج المتكلمين ، أن القول بوجود الخلاء ، هو المقدمة الثانية في مذهبهم . وكثيراً ما نجد في كتب المتأخرين من الإسلاميين رأيين مختلفين في مسألة الفراغ ، يعارض أحدهما الآخر . والرأى الأول هو في الجلة رأى المتكلمين ؛ والثاني ينسب إلى فرقة بئسفة (وغالبا لأصحاب أفلاطون) . والأول منهما - بحسب حكاية نضر الدين الرازي في المباحث المشرقية (ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ولا يذكر أصحاب هذا الرأى) هو الرأى القائل بأن الخلاء ليس أمراً وجودياً . ويمكن أن نقول بإمكان وجوده ، لذا توهمنا وجود جسمين مفترقين في المكان ، من غير أن يكون بينهما شيء آخر . ولكن لا يقال بوجود خلاء حقيق ذي أبعاد في المكان الذي بين الجسمين . وربما نستطيع أن نجد البداية الأولى لرأى المتكلمين في هذه المسألة في الصيغة الآتية المذكورة في كتاب المسائل (ص ٢٤) لإمكان وجود الخلاء وهي : مسألة في أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما . أما الرأى الثاني في الخلاء فهو ، كما حكى نضر الدين الرازي الرأى القائل بوجود خلاء حقيق ، وهو الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها . ووجد يان كهذا للرأى في شرح الواقف (مخطوط باريس ص ٢٥١ ط) . والرأى الأول يعتبر رأى المتكلمين جميعاً ؛ أما الثاني فينسب إلى بعض القائلين بأن المكان هو البعد ، وهم من أصحاب أفلاطون (كما في ص ٢٤٧ ط) . ونجد مثل هذا البيان أيضاً في شرح الأشارات للطوسي (مخطوط باريس ص ٣٠ ط) ؛ ولكن لا يُسمَّى أصحابها . ويضع الجرجاني في التعريفات (ص ١٠٥) ، المذهب المنسوب لأفلاطون ، والقائل بوجود خلاء حقيق ، في مقابلة مذهب المتكلمين ، وهو : أن الخلاء الذي هو عبارة عن الفراغ الذي لا يشغله شاغل من الأجسام هو لا شيء . ويضم مولانا زاده أحمد بن محمد هروى في شرحه على « هداية الحكمة » (مخطوط باريس ٢٣٦٠ ص ١٦ ط) رأى المتكلمين في الخلاء في مقابلة رأى أفلاطون . ويذكر الحسين بن معين الدين الميبوذى في شرح هداية الحكمة (مخطوط باريس ٦٣٨٠ - الرسالة الثانية ص ٤٢ ط أن الأشراقيين هم أصحاب الرأى المخالف لرأى المتكلمين (والنسبة هي ، الميبوذى ، وقدأ بدلها Blochet في كتابه بكملة الموبدسى ، انظر المخطوط ص ٢٤ ط ، وانظر اسم ميبوذى في معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ٧١١ . وقارن حاجى خليفة ج ٦ ص ٤٧٤ .

(٢) ويحتمل جداً أن يكون ناصر خسرو ، مع أنه ، كما يؤخذ من زاد المسافرين في ١٠٣ ، قد عرف كتب الرازي الأصلية حق المعرفة ونسخها مراراً وترجمها إلى الفارسية (لا بد أن كلمة ترجم معناها هنا) ، قد اعتد في إبطاله لمذهب الرازي على كتب ألقت عليه ، ألقتها الفلاسفة أو الإسماعيلية ، وإن كنا لا نجد لكتاب أعلام النبوة تأميراً في زاد المسافرين من هذا الوجه ؛ لأن الأدلة المستعملة في نقد مذهب الرازي تختلف في أحد هذين الكتائين عنها في الآخر .

كتابين للفارابي هما : كتاب « الرد على الرازي في العلم الإلهي »^(١) ، وكتاب « كلام في في الخلاء »^(٢) .

وإذا صرفنا النظر عن هذا فإننا لا نستطيع أن نقول على وجه اليقين مبلغ التأثير الإيجابي المباشر لمؤلفات الرازي الفلسفية^(٣) . ولكننا نستطيع أن نحجب إجابة أكثر دقة على سؤال آخر يعرض في هذا الصدد . نجد أن تأثير مجموعة الآراء التي تنسب لأفلاطون في العلم الطبيعي ، والتي وجدت في شخص الرازي أكبر ممثليها ، مستمر في تاريخ الفلسفة إلى عصر متأخر جداً ؛ ولم يزل المفكرون الإسلاميون يأخذون بعض هذه الآراء ويستعملونها في تقديم لمحة مذهب أرسطو في العالم ، أو هم كانوا ينتفعون بها في تعديل هذا المذهب . ولو أردنا أن نبحث جميع المسائل المتعلقة بهذا الموضوع في تاريخ الفلسفة بحثاً كاملاً لتجاوزنا الحدود المرسومة لهذا الكتاب ؛ ولذلك لا بد لي من الاختصار هنا على بعض إشارات قصيرة . يحكي إسماعيل حقي^(٤) أن أبا البركات هبة الله البغدادي^(٥) ، وهو الفيلسوف اليهودي الذي أسلم في كبره ، ذهب في كتابه المسمى « كتاب المغتبر »^(٦) ، وهو لا يزال في

(١) انظر كتاب م « شتيتشنيشيدر » في حياة الفارابي ومؤلفاته ، بطرسبورج ، ١٨٦٩
ص ٢١٦ رقم ٤٠ ؛ وقارن ص ١١٩ رقم ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١٥ رقم ٢١ وقارن ص ١١٩ رقم ٣١ .

(٣) يحكي المسعودي في كتاب التنبية والأشرف (ص ١٢٢) أن يحيى بن عدى درس مذهب محمد ابن زكريا الرازي ، وهو مذهب الفيتاغوريين في الفلسفة الأولى . على أن كتاب العلم الإلهي وهو أكبر كتب الرازي الفلسفية ، ظل معروفاً دائماً حتى آخر القرن الثاني عشر (انظر الكلام عن كتب الرازي فيما يلي)

(٤) بحث إسماعيل حقي فلسفة أبي البركات في مقاله : تطور سير الفلسفة في الإسلام (مجموعة كلية اللاهوت م ١٧ (١٩٣٠) ص ١٤ وما يليها) . وتجدد مذهب أبي البركات الطبيعي في ص ١٨ وما يليها .

(٥) انظر فيما يتعلق به ملاحظة شرف الدين الفصلا في مقدمته للترجمة التركية للقصم الإلهي من كتاب المغتبر - استانبول ١٩٣٢ ص ١ وما يليها . قارن أيضاً كتاب م. « شتيتشنيشيدر » M. Steinschneider

عن مؤلفات اليهود العربية ، فرانكفورت ، ١٩٠٢ ص ١٨٢ - ١٨٦ ؛ وما كتبه ياكوب G. Jacob

ويديمان E. Wiedemann في مجلة Der Islam م ٣ (١٩١٢) ص ٥١ - ٥٢ وبحث W. Barthold

في Zop. kold. vos. م ٥ (١٩٣٠) ص ١١ - ١٢ . وقد ترجم فيديمان رسالة لأبي البركات في سبب ظهور الكواكب ليلاً وخفائها نهاراً (هذه الرسالة ظهرت في كتاب Eder المسمى Jahrbuch für Photographie المطبوع بمدينة هلم ، ١٩٠٩ ، ص ٤٩ - ٥٤ . وقد نشرت شذرات من كتاب

له في تخسير كتاب الجامعة من العهد القديم مراراً عديدة ، أحدثها نشرة S. Poznanski في مجلة المراجع العربية ، م ١٦ (١٩١٣) ص ٣٣ - ٣٦ . ويجد الفارابي مراجع فوق هذه في مقالة م. تروبل

M. Zobel عن هبة الله أبي البركات في دائرة المعارف اليهودية م ٨ برلين ١٩٣١ .

(٦) هكذا تنطق . وهكذا يقرؤها أيضاً جولده تزيهر I. Goldziher في كتابه الدراسات الإسلامية

(Muh. St.) ج ٢ ١٨٩٠ ص ٣٧٦ .

النسخة الخطية ، إلى آراء في العلم الطبيعي تناقض مذهب أرسطو . وبعض هذه الآراء شبه الآراء التي ينسبها المسلمون إلى أفلاطون . وهذا ينطبق بنوع خاص على مذهب أبي البركات في المكان ؛ فإنه . خلافاً لما ذهب إليه أرسطو ، يعتبر أن المكان هو الأبعاد الثلاثة ؛ فهو يقول بعدم تنامي المكان ، كما قال الرازي ؛ وكذلك في مسألة وجود الخلاء يفضل الأخذ بالرأي للنسوب لأفلاطون في القول بوجود الخلاء على أن يأخذ برأي أرسطو^(١) .

ويحكي لنا الشهرزوري أن غر الدين الرازي متأثر في تقدمه للفلاسفة بأبي البركات تأثراً قوياً^(٢) . وغر الدين نفسه يعارض في مصنفاته الفلسفية^(٣) بعض أصول مذهب أرسطو الكبرى في العلم الطبيعي ؛ وهو يتناول بالنقد الدقيق مذهب ابن سينا في الزمان ، ويصرح بأنه يقول في ذلك برأي أفلاطون^(٤) ؛ وهو يتناول بمثل هذا النقد الشديد أيضاً مذهب

(١) انظر كتاب اسماعيل حتى التقدم من ١٨ . وقد ذكر الرازي في المباحث المشرقية (ج ١ من ٢٣٣ - ٢٣٤) بعض الأدلة التي ذكرها أبو البركات لاجتال أدلة أرسطو على استحالة الفراغ ، مصرحاً باسمه ، وموافقاً لرأيه ، إذ يقول : « وهذه شكوك حسنة » . ويذكر كل من الجرجاني في شرح المواقي (مخطوط باريس رقم ٢٥٦ و) ، والشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ من ٢٥٧ ، ٣٤٤) ، معتمداً على حكاية غر الدين ، اسم أبي البركات في مثل هذا الموضوع . ومما هو جدير بالملاحظة مذهب أبي البركات في الزمان . فهو يعرفه بأنه : « مقدار الوجود » انظر ، فيما يتعلق بمذهبه ، الترجمة التركية لقسم الإلهيات من كتاب المعبر من ٣٠ ومايليها ؛ وينسب هذا التعريف الذي تقدم ذكره لأبي البركات في الأسفار الأربعة للشيرازي (ج ١ من ٢٣٩) وفي « الصحائف في الكلام » للسمرقندي (مخطوط باريس) من ٣٨ و - ط .

(٢) ذكر هذا النص للشهرزوري (بحسب حكاية تاريخ الحكماء) شرف الدين في مقدمته لترجمة قسم الإلهيات من كتاب المعبر (من ١١) ؛ فإذن أيضاً في نفس المصدر إلى جانب الهامش المتقدم بيان شرف الدين للعواضع التي ذكر فيها اسم أبي البركات في كتب غر الدين الرازي ؛ وانظر أيضاً كتاب جولد تريهر « دراسات إسلامية » ج ٢ من ٣٧٦ .

(٣) يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين مؤلفات غر الدين الرازي الفلسفية (مثل المباحث المشرقية وشروحه على كتب ابن سينا ونحوها) ومؤلفاته الكلامية (مثل « أساس التقديس في علم الكلام » طبعه مصر ١٣٢٨ وكتاب أسرار التنزيل المطبوع بالقاهرة ١٣٠١ هـ ونحوها) . فإذن ما كتبه جولد تريهر في مجلة Der Islam ٣ م ١٩١٢ و ٢٢٣ ؛ على أن ما أحدثه مذهب الرازي الكلامي من تأثير لا ينكر في تقدمه لفلسفة ابن سينا موضوع ينبغي أن يبحث بحثاً دقيقاً .

(٤) انظر شرح عيون الحكمة (مخطوط باريس رقم ٥٨٠٢ من ٣ و ٨ و) ؛ ويشير الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ من ٢٣٩) إلى الفرق بين الرأي الذي يذهب إليه غر الدين في مسألة الزمان في كتاب المباحث المشرقية ورأيه في كتاب شرح عيون الحكمة . يقول غر الدين في الكتاب الأول : « واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان » ، ولذلك يكتب الرازي بأن يبين مختلف المذاهب ويتقدمها . أما في الكتاب الثاني فيقول الرازي إن الأقرب عنده في الزمان هو رأي أفلاطون .

المشائين في الجسم ؛ والجسم عنده لا يتألف من الهوى والصورة الجسمية^(١) .

وكذلك يذهب السهروردى المقتول في هذه المسألة الأخيرة إلى رأى يشبه هذا الرأى المنسوب لأفلاطون ؛ ولكنه يؤيد مذهبه بأدلة تختلف بعض الاختلاف عما تقدم . فالسهروردى يرفض رأى المشائين في الهوى الأولى^(٢) ؛ وهو يقول : إن استعمال لفظ الهوى إنما يجوز ، إذا قصد به جوهرية الجسم^(٣) ، في معرض التمييز بينها وبين الأعراض الزائدة ونحوها^(٤) .

على أن نصير الدين الطوسى يقول في كتابه تجريد العقائد ، إن الهوى هو الجسم^(٥) ، وهو يأخذ أيضاً بالرأى المنسوب لأفلاطون من أن السكان هو البعد المفاوق للمادة ذو الأقطار

(١) انظر شرح عيون الحسكة (مخطوط باريس ص ٤٤ ظ — ٤٧ ظ) ؛ وقارن أيضاً المباحث المشرقية ، ج ٢ ص ٤١ وما يليها .

(٢) انظر كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردى (مخطوط باريس رقم ٢٣٤٩ ص ١٧٠ ظ) ؛ ويقول الشيرازى في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٢٧) إن أفلاطون والرواقين ، وأصحابهم ، ومنهم السهروردى ، كانوا يقولون بهذا المذهب ؛ قارن كتاب گوهر مراد (جوهر المراد) لمبد الرزاقى لاهيجى ؛ وراجع أيضاً كتاب هورتن M. Horten عن فلسفة الإشراق عند السهروردى ، ط . مدينة هل ، ١٩١٢ ص ٢٢ وما يليها .

(٣) يذهب السهروردى في حكمة الإشراق (ص ١٦٢ و— وما بعدها) إلى أن الجسم هو المقدار . وشارح حكمة الإشراق ، وهو قطب الدين الشيرازى ، يعبر في مخطوط باريس بعبارة « المقدار الجوهري » . والمقدار ثابت ؛ وإنما تتغير الأبعاد فيزيد الطول إذا قل العرض وهكذا . وينقد السهروردى ، على أساس مذهبه في عدم تغير المقدار ، رأى المشائين في التكاثف والتخلخل .

(٤) لاحظ الشيرازى في الأسفار (ج ١ ص ٤٢٧) وجود تعريفين للجسم عند السهروردى : فهو في كتاب حكمة الإشراق يذهب إلى أن الجسم جوهر بسيط ؛ وهو الممتد في الجهات ، المتصل بنفسه اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته ، على حين أنه يذهب في كتاب « التلويحات اللوحية والعرشية إلى أن الجسم مركب ، لكن من جوهر قابل ومرمض هو الاتصال المقدارى ، وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضاً بين كلاميه في هذين الكتائين ، لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى وابن كونه وقطب الدين الشيرازى (وتعبد ما يقوله قطب الدين في هذا الموضوع في مخطوط باريس رقم ٢٣٤٩ ص ١٧١ و— ظ) كل هؤلاء قد اتفقوا على أنه ليس هناك تناقض بين ما في الكتائين من ناحية المقصود .

(٥) انظر تجريد العقائد (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٨ ص ٩٨ ظ . وقد نسب لاهيجى في « جوهر المراد » (ص ٤٠ وما بعدها) هذا المذهب في الهوى إلى أفلاطون والسهروردى أيضاً . وهو يلاحظ أن نصير الدين يقول به في كتابه تجريد العقائد ، لا في كتاب شرح الإشارات . ويوجد بيان مذهب المشائين في الهوى في شرح الإشارات (مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ٧ ظ — ١٢ و) . ويعنى الأستاذ محمود الحضرى بأعداد طبعة نقدية لكتاب تجريد العقائد .

الثلاثة^(١) ويفرق الطوسى بين نوعين من المكان : أحدهما ملاقي للمادة وهو الحال في الجسم ؛ والثاني مفارق تحول في الأجسام . وهذه التفرقة تقابل في الحقيقة ، تفرقة الرازى بين «مكان كلّي» ، و «مكان جزئى» ، وإن اختلفت الأسماء ؛ على أن الطوسى ينكر وجود انخلاء^(٢) . أما الشيرازى ، فهو يأخذ ، فيما يتصل بمسألة المكان ، برأى شبيه بهذا الرأى^(٣) ، وذلك متابعة للطوسى على الأرجح .

على أن من جملة الذين واصلوا حلّ هذا التراث في العلم الطبيعى الفيلسوف الإسرائيلى حيداي قرسقس (Hisdai Crescas) . ونظراً لأنه لم يرجع إلى مصادر مكتوبة باللغة العربية ، فإنه يصعب القول بأنه تأثر مباشرة بأحباب الآراء المخالفة لآراء أرسطو بين المسلمين ، ولا يسوغ القول بتأثره إلا بعد أن يثبت وجود الكتب الخاصة بهذه الآراء مترجمة إلى اللغة العبرية^(٤) .

- (١) انظر تجريد العقائد (ص ١٠١ و) . ويقول الشيرازى في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٣٤١) إن الطوسى في هذا الرأى الذى ذهب إليه في المكان متابع لأفلاطون والرواقين .
(٢) تجريد العقائد ص ١٠٢ و .

(٣) انظر الأسفار الأربعة ، ج ١ ص ٣٤١ والصفحات التالية . وسند كرهنا تعريف الشيرازى للزمان ؛ هو يقول في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٢٣٨ والتي تليها) إن الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بناتها من جهة تقدمها وتأخرها التانيين ، ولناحظ أن الشيرازى يشير في كتابه (ج ١ ص ٢٣٣ والتي تليها) إلى الفرق الموجود بين الطبيعيين والإلهيين في إثبات وجود الزمان وحقيقته ؛ فعلى حين أن الأولين يعتمدون على مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة ، يبحث الآخرون في ماهية القليلة والبعيدة في الحادث . ولتقارن بهذا ما لاحظته ابن رشد (في الصرح الكبير على كتاب الطبيعة ص ٩٣ و) من أن البحث في العلاقة الموجودة بين الزمان والنفس هو في الحقيقة أدنى أن يكون من مباحث الفلسفة منه لأن يكون من مباحث علم الطبيعة ، وانظر فيما يتعلق بالتأيز بين علم الطبيعة والفلسفة الأولى ، وهو التأيز الذى نحن بصدد هنا ، كتاب « إحصاء العلوم » للقارابى ، نشره عثمان أمين بالقاهرة ، ١٩٣١ ص ٥٢ وما بعدها . وضع سمبليكوس Simplicius (الطبيعة ص ٧٩٠) كلمة φυσικὸς χρόνος أى الزمان الطبيعى في مقابلة χρονιστὸς χρόνος أى الزمان المطلق .

(٤) وينبغي أن نلاحظ بهذه المناسبة أن كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين الرازى كان معروفا لدى يهود أسبانيا ومقاطعة پروفانس بفرنسا . وقد بقيت ترجمة عبرية لبعض أجزاء هذا الكتاب ألحقها تدروس تدروسى Todros Todrosi ، المولود بمدينة آرل Arles بمقاطعة پروفانس في القرن الرابع عشر ، بكتاب يعنون المسائل للقارابى ، وقد ترجمه إلى العبرية أيضاً . انظر كتاب شتيفنيدر عن التراجم العبرية في العصور الوسطى ، برلين ، ١٨٩٣ ص ٢٩٤ . ويقول يهودا ناتان Jehuda Nathan (وهو من مقاطعة پروفانس ، في القرن الرابع عشر أيضاً) إنه كان يستعين في ترجمته لكتاب مقاصد الفلاسفة للفراي بكتاب المباحث المشرقية . انظر كتاب شتيفنيدر المتقدم ص ٣٠٨ .

ويفترض فولسون (Wolfson) في كتابه العظيم الذي أشرنا إليه مراراً أن آراء قرقس ترجع في جوهرها إلى اعتراضات الخصوم التي قيلت فعلاً أو كان يمكن قولها والتي ردّ عليها المشاؤون في كتبهم . ومهما يكن القول في أمر المصادر التي رجع إليها قرقس مباشرة فإننا ، في محاولتنا تعيين المكان الذي يحتلّه هذا الرجل في تاريخ الفلسفة العبرية المتأثرة بفلسفة العرب ، ينبغي ألا نُفِلَ وجوه الشبه الكثيرة التي تربط مذهبه بالمذاهب التي كانت تنسب لأفلاطون بين المسلمين . فهو مثلاً يرفض مذهب المشائين في الهوى الأولى ، ويقول إن الهوى توجد مستقلة عن الصورة ، وهي بالفعل ، ولها امتداد في الجهات ، وعنده أن المكان غير متناهٍ ، وهو غير متوقف على الجسم ، وهو يجوز وجود الخلاء الذي هو مكان لا تشغله الأجسام . والزمان عنده لا يتعلق بالحركة^(١) : وتقع تحته حتى الجواهر الأزلية . وتوجد إلى جانب هذه النظريات الأساسية ، مواقف جزئية كثيرة بين أدلة قرقس وبين الأدلة التي اعترض بها على أرسطو أصحاب الآراء المنسوبة لأفلاطون في العلم الطبيعي بين أهل الإسلام . ولكننا لا نستطيع بيان هذه المواقف لأنها تستلزم بحثاً مفصلاً للنصوص المتعلقة بها ، وهذا مالا يمكن القيام به داخل الحدود المرسومة لهذا الكتاب . ولعله قد أصبح محتملاً بعد هذه الإشارات القصيرة أن آراء قرقس التي خالف بها مذهب المشائين ليست بمنزلة ، وأنها تتصل بتراث فلسفي معيّن .

(١) يقابل تفرقة الرازي بين « الزمان المطلق » و « الزمان المحصور » ما فعله يوسف ألبو (Joseph Albo) ، تلميذ حسداى من التمييز بين **זמן בשלוח** (زمن مطلق) و **זמן במחסור** (وهو ما يقابل الزمان المحصور) — انظر غقاريم Iqqarim, II, 18 طبعة S. Husik م ٢ ، فيلادلفيا ، ١٩٢٩ ص ١١٠ — ١١٤ . وقارن كتاب فولسون ص ٦٥٦ . وعلى حين أن ألبو يرجع العبارة الثانية التي معناها : أقسام الزمن أو نظام الأزمنة — إلى نص في كتاب « براسيت ربّا » (Beresit rabba III) ، فإن العبارة الأولى هي على الأرجح ترجمة للاسلاح العربي « زمان على الإطلاق » ؛ فإرن ملاحظه فولسون في هامش ص ٤٩٧ فيها يختص بترجمة كلمة مطلق بكلمة **משולח** التي ربما كان قد ترجم بها أولاً الكلمة العربية « مرسل » . وسيمر ألبو بعبارة **זמן בשלוח** عن المدة (המשך) أي المدة أو الامتداد التي كانت توجد قبل خلق العالم والتي لا تنقطع بفنائها أما الـ **זמן במחסור** فهو الزمان الذي تقدره حركة الأفلاك . وفيما يتعلق بترجمة الكلمة العربية « امتداد » بكلمة **המשך** انظر بحث فولسون في مجلة Jewish Quarterly Review — السلسلة الجديدة م ١٠ (١٩١٩ — ١٩٢٠) ص ٦ ، وكتابه عن فلسفة سبينوزا ، ج ١ ص ٣٤١ هامش رقم ١ .

٨ — فهرست كتب الرازي

حُفِظَتْ لَنَا أَرْبَعَةُ إِحْصَاءَاتٍ لِكُتُبِ الرَّازِي، نَجِدُهَا: فِي كِتَابِ الْفَهْرَسْتِ لِابْنِ النَّدِيمِ^(١)، وَكِتَابِ عِيُونِ الْأَنْبَاءِ فِي طَبَقَاتِ الْأَطْبَاءِ لِابْنِ أَبِي أَصْبِيْعَةَ^(٢)، وَفِي تَارِيخِ الْحُكَمَاءِ لِابْنِ الْقَفْطِيِّ^(٣)، وَفِي رِسَالَةِ الْبَيْرُونِيِّ فِي فَهْرَسْتِ كُتُبِ الرَّازِي مُوجُودَةٌ فِي مَكْتَبَةِ كَلْبَدِينِ^(٤). وَالْرازي نَفْسَهُ يَذْكُرُ أَسْمَاءَ بَعْضِ كُتُبِهِ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى: السَّيْرَةُ الْفَلَسْفِيَّةُ^(٥). وَأَنَا أَحَاوِلُ أَنْ أَجْمَعَ مِنْ هَذِهِ الْإِحْصَاءَاتِ أَسْمَاءَ الْكُتُبِ الَّتِي قَدْ يَكُونُ لَهَا شَأْنٌ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِمَذْهَبِ الرَّازِي الْفَلَسْفِيِّ^(٦).

١ — كِتَابُ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ :

يَذْكُرُ نَاصِرُ خَسْرُو فِي الزَّادِ^(٧) كِتَابًا لِلْرازي اسْمُهُ: شَرْحُ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، وَلَعَلَّهُ نَفْسُ الْكِتَابِ الَّذِي يَذْكُرُهُ نَاصِرُ خَسْرُو فِي رِسَالَتِهِ الْمُلْحَقَةِ بِدِيَوَانِهِ^(٨) حَيْثُ يَسْمِيهِ الْكِتَابَ الْإِلَهِيَّ؛ وَهَآكَ تَرْجُمَةٌ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ: «وَمِنْ الْفَلَسَفَةِ مَنْ لَمْ يُثْبِتْ عَلَيْهِ (عَلَى رَأْيِي) ثَابِتٌ بِنَ قُرَّةٍ فِي أَنَّ الْأَفْلَاقَ وَالْكَوَاكِبَ مَلَائِكَةً؛ وَلَكِنَّهُمْ يَقْرَوْنَ بِوُجُودِ الشَّيَاطِينِ، وَيَقُولُونَ إِنَّ نَفُوسَ الْجَهَّالِ وَالْأَشْرَارِ الَّتِي تَفَارِقُ الْأَجْسَادَ تَبْقَى فِي هَذَا الْعَالَمِ. وَلَكِنْ لَمَّا كَانَتْ هَذِهِ النُّفُوسُ تَتَحَسَّرُ عَلَى الشَّهَوَاتِ الْحَسِيَّةِ عِنْدَ مَفَارِقَتِهَا لِلْأَجْسَادِ، وَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الشَّهَوَاتُ تَتَوَقَّعُهَا، فَإِنَّهَا لَا تَسْتَطِيعُ الْخُلَاصَ مِنَ الطَّبَائِعِ. وَهَذِهِ النُّفُوسُ تَظْهَرُ فِي صُورِ أَجْسَادٍ شَنِيعَةٍ، وَتَطُوفُ فِي الْعَالَمِ، وَتَخْدَعُ النَّاسَ، وَتُعَلِّمُهُمْ فِعْلَ الشَّرِّ، وَتَضِلُّ السَّائِرِينَ فِي الصَّحَارِيِّ عَنْ طَرِيقِهِمْ لِيَهْلِكُوا؛ كَمَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَا الرَّازِيُّ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ مِنْ

(١) نَشْرُهُ فُلُوجِل، لِيَتْرَاج ١٨٧١. (٢) نَشْرُهُ مِيَالَرِ بِالْقَاهَرَةِ ١٨٨٢.

(٣) نَشْرُهُ لِيرْت، لِيَتْرَاج ١٩٠٣.

(٤) تَرْجُمَتُهَا RUSKA، J.، وَنَشْرُهَا بِالْعَرَبِيَّةِ بِ. كِرَاوْسُ فِي بَارِيسِ ١٩٣٦.

(٥) نَشْرُهَا كِرَاوْسُ فِي مَجَلَّةِ Orientalia بِرُومَةِ، م ٤ (١٩٣٥) وَتَجِدُهَا ضَمْنَ رِسَالَتِ الرَّازِي، طَبْعَةُ الْقَاهَرَةِ ١٩٣٩.

(٦) لَمْ أَبَيِّنْ هُنَا الْاِخْتِلَافَاتِ الْفَلَسْفِيَّةَ الَّتِي نَجِدُهَا فِي مُخْتَلَفِ الْمَوَادِّ عِنْدَ ذِكْرِ اسْمِ الْكِتَابِ الْوَاحِدِ مِنْ كُتُبِ الرَّازِي.

(٧) ص ٥٢. (٨) ص ٥٧٢.

أن نفوس الأشرار تصير شياطين وتتصور للبعض وتقول ، لهم : « اذهب وقل للناس : جاءني ملك ، وقال : أعطاك الله النبوة ، فأنا هذا الملك » ، لكي يقع بذلك الاختلاف بين الناس ويُقتَلَ خلق كثير بتدبير هذه النفوس التي صارت شياطين^(١) . وقد قلنا [أي ناصر خسرو] في كتابنا « بستان العقل » كلاماً في الرد على هذا الموهوس الذي لا يخاف الله^(٢) .

وفي فهرس كتب الرازي عدة كتب بعنوان العلم الإلهي وهي :

- (أ) كتاب الحاصل في العلم الإلهي^(٣) . (ب) كتاب الصغير في العلم الإلهي^(٤) .
(ج) كتاب في العلم الإلهي^(٥) . (د) العلم الإلهي الكبير^(٦) .

(١) يُسمى كتاب من كتب الرازي : « كتاب أنابو إلى فورفوروس في شرح مذهب أرسططاليس في العلم الإلهي ، (انظر ابن النديم ص ١٨٣٠٠ ؛ وابن أبي أصيبعة ص ٣١٧ ؛ وابن الفطلي ص ٢٧٤ س ١١) ؛ ويسيه البيروني (رقم ١٢٨) : « نفس كتاب فورفوروس إلى أنابو المصري . ونحن روسكا Ruska ، J. في بحثه المسمى : « البيروني كمصدر لمعرفة حياة الرازي وكتبه » ، مجلة إيريس ، بروكسل م ٥ ١٩٢٢ ، ص ٤٥ هامش ١ ، أن هذا الكلام يتعلق بكتاب فورفوروس المفقود الذي جمعه جيل Th. Gale أو هو يتعلق برد أبا مومن ، وهو الرد الذي ربما يكون ألفه يامبليخوس واستر وراء باسم أبا مومن . (وقد لخص كليها بارتني G. Parthey في برلين عام ١٨٥٩) . ويشير فورفوروس في هذا الكتاب بعض الأسئلة ويذكر بعض الشكوك حول الشعائر الدينية وحول الكهانة ؛ والذي يجيب عليها هو يامبليخوس ، كما هو محتمل . وقد يجوز أن تكون آراء الرازي في النبوة ، غير متأثرة بهذه المباحث القديمة ؛ ولكن يجب أن نشير إلى أنه قد عرفت عند أهل الإسلام رسالتان لفورفوروس إلى أنابو (انظر كتاب م . شينشيدنر عن حياة الفارابي ص ٩٢ — ٩٣ ؛ وراجع كتاب بيدى J. Bidez عن حياة فورفوروس ط . جنت ، ١٩١٣ ص ٥٥ وما يليها) . ويوجد نص من رسالة فورفوروس إلى أنابو في كتاب الملل والنحل للمهرستاني ص ٣٤٥ .

(٢) ويذكر ناصر خسرو هذا الكتاب الذي خصمه للرد على الرازي ، في كتاب زاد المسافرين (ص ٣٣٩) ، حيث يسميه « بستان العقول » . وينبه ناصر في الزاد على أنه رد في البستان على القول بإمكان وجود عوالم كثيرة ، فيمكن أن ينسب إلى الرازي مع شيء من الاحتمال أنه كان يقول بهذا المذهب ، وخصوصاً لأنه يتصل اتصالاً وثيقاً بمذهبه في المكان . على أن إيفانوف W. Ivanow يقول في كتابه : دليل المؤلفين والتأليف عند الأسماعية ط . لندن — ١٩٣٣ ص ٩٥ أن كتاب « بستان العقل » قد يكون من جهة الكتب المنحولة على ناصر خسرو ، ولكنه يغفل ، فيها يظهر ، عن أن هذا الكتاب لم يذكر على أنه لناصر خسرو في الرسالة فقط ، بل في زاد المسافرين أيضاً ؛ وكذلك شكوك إيفانوف التي أبانتها في صحة نسبة الرسالة لناصر خسرو ، شكوك لا يمكن تبريرها . ويدل على صحة نسبة الرسالة لناصر خسرو ، ذكر بستان العقل الوارد فيها ويؤيد ذلك أيضاً المقدار الكبير الذي خصص للرد على الرازي في الرسالة ؛ والآراء التي بينها ناصر خسرو في الرسالة تتفق اتفاقاً كبيراً مع الآراء التي نجدتها في كتاب زاد المسافرين .

(٣) ابن الفطلي ص ٢٧٥ س ١٢ ؛ النديم ص ٣٠١ س ١٣ ؛ أصيبعة ص ٣٢٠ . س ٦ .

(٤) قفطلي ص ٢٧٤ س ١٢ ؛ النديم ص ٣٠٠ س ١٩ .

(٥) أصيبعة ص ٣١٧ . س ١١ . (٦) بيروني رقم ١١٦ .

(هـ) وقد ذكر الرازى فى السيرة الفلسفية كتاب : « فى العلم الإلهى » ؛ ولا نستطيع أن نعين أى هذه الكتب يقصد ناصر خسرو .

وقد ذكر كتاب العلم الإلهى أيضاً فى الكتاب المسمى : « غاية الحكيم » ، وهو كتاب أندلسى فى السحر ^(١) .

وقد ذكره إلى جانب هذا ابن حزم ^(٢) ، وصاعد الأندلسى أيضاً المتوفى عام ١٠٦٩ م فى كتابه طبقات الأمم ^(٣) . ويحكى ابن ميمون فى دلالة الحائرين ^(٤) أن الرازى قال فى كتابه المشهور الموسوم بالإلهيات ، إن الشرّ فى الوجود أكثر من الخير . ويذكر ابن ميمون هذا الكتاب مرة أخرى فى خطابه إلى صموئيل بن يهوذا بن تبون المترجم الأسرائيلى ، الذى ترجم كتابه دلالة الحائرين إلى العبرية ، وهذا الخطاب كُتب فى أواخر القرن الثانى عشر . وقد كتب ابن ميمون فى كتابه « قوبيص تشوبوت » ، أى « مجموع أجوبة » ^(٥) ، مجيباً عن سؤال فى الأرجح ، يقول : إن كتاب العلم الإلهى ، الذى ألّفه الرازى ، هو للرازى حقيقة ^(٦) ، ولكنه مجرد من النفع ؛ لأن الرازى لم يكن إلاً طيباً .

(٢) كتاب الهوى المطلقة والجزئية ^(٧) .

(٣) كتاب فى المدة ، وهى الزمان ، وفى الخلاء والملاء ، وهما المكان ^(٨) ، ولعل هذا الكتاب هو الذى يسميه ابن القفطى ^(٩) ، كتاب الخلاء والملاء ، والزمان والمكان . وعند ابن النديم ^(١٠) : كتاب فى الخلاء والملاء ، وهما الزمان والمكان ^(١١) ؛ ويسمى هذا الكتاب

(١) نضره ريتير H. Ritter ، ليترج — ١٩٣٣ م — ٢٠٦ — ٢٠٧ . وانظر أيضاً ما كتبه دوزى R. Dozy ودى غوى M. J. de Goeje بعنوان « وثائق جديدة لدراسة دين الحارانية » ، أعمال مؤتمر المستشرقين السادس فى ليدن ج ٢ قسم ١ ص ٣١٢ ؛ وفارن بحث شيدر فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ٧٩ م ٢٣٤ .

(٢) الفصل ج ١ ص ٣٤ ، ج ٥ ص ٧٠ .

(٣) ص ٣٣ — انظر أيضاً كتاب پلاطونوس Asin Palacios عن ابن مسرة ومدرسته ص ١٠ .

(٤) ج ٣ ص ١٨ و .

(٥) ط . ليترج — ١٨٥٩ ج ٢ ص ٢٨ .

(٦) وكان الكلام قبل ذلك بشأن كتابين منسوبين لأرسطو وهما : « كتاب التفاحة » و « كتاب بيت الذهب » وقد صرح ابن ميمون بأنهما متحولان .

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ ؛ القفطى ص ٢٧٤ ص ١٤ ، أصبغة ص ٣١٧ ص ١١ .

(٨) كذا عند ابن أبى أصبغة ص ٣١٧ ص ٧ . (٩) ص ٢٧٤ ص ١١ .

(١٠) ص ٣٠٠ ص ١٩ . (١١) البيهقى رقم ٦١ .

في السيرة الفلسفية كتاب « في الزمان والمكان والمدة والدمر والخلاء »^(١) .

(٤) كتاب في الفرق بين ابتداء المدة وبين ابتداء الحركات^(٢) .

(٥) كتاب الهيولي الكبير^(٣) .

(٦) كتاب العلم الإلهي على رأى أفلاطون^(٤) .

(٧) كتاب في تفسير كتاب أفلوطرخوس في تفسير كتاب طيماوس^(٥)

(٨) كتاب في إتمام كتاب أفلوطرخوس^(٦) .

(٩) كتاب في أنه لا يمكن العالم أن يكون لم يزل على مثال ما نشاهده^(٧) .

(١٠) كتاب علة جذب حجر المغناطيس للحديد^(٨) ، وقد نبه ابن أبي أصيبعة إلى

أن هذا الكتاب يشمل رسالة طويلة عن الخلاء^(٩) .

(١) بين ماسينيون في كتابه عن الحلاج ص ٦٣٠ المبادئ الخمسة القديمة عند الرازي على هذا النحو : « المبادئ الخمسة القديمة ... أو ، بحسب مذهب الرازي الطبيب هي : الباري ، والنفس الكلية ، والهيولي ، والمكان (= الملاء) والزمان (= الخلاء) ؛ ولم بين ماسينيون المصدر الذي اعتمد عليه في اعتبار الزمان مكافئاً للخلاء ؛ على أن هذا التكافؤ ، لا يمكن استنباطه على أى حال ، من تسمية ابن النديم غير الصحيحة لهذا الكتاب ، وهو يناقض سائر المصادر المعروفة لدى .

(٢) بيروني رقم ٦٣ .

(٣) نديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ؛ أصيبعة ص ٣١٦ س ٣٠ ، بيروني رقم ٦٠ .

(٤) أصيبعة ص ٣١٧ س ١٢ .

(٥) نديم ص ٣٠١ س ٥ ؛ قفطى ص ٢٧٥ س ٥ ؛ أصيبعة ص ٣١٩ س ٢٤ ، بيروني رقم ١٠٧ وقد يكون المقصود بكتاب أفلوطرخوس إلى جانب كتاب *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχρογονίας* (أى عن ميلاد النفس [كما هو] في طيماوس) أيضا الكتاب الذي لم يصل إلينا ، وهو *Περὶ τοῦ γεγενέναι κατὰ τὴν* *Πλάτωνα τὸν κόσμον* (أى عن حدوث العالم بحسب رأى أفلاطون) . ويصغّر A. Müller في كتابه عن فلاسفة اليونان في المأثور العربي ، هل^١ ، ص ١٨٧٣ س ٨ أن ما ذكره ابن النديم (ص ٢٤٦ س ١٨ — ١٩) خاص بالكتاب الأول . قارن أيضا كتاب أوبرييج — بريخت في تاريخ الفلسفة ، ١٩٢٦ ج ١ ص ٥٣٧ .

(٦) أصيبعة ص ٣١٩ س ٣٠ ؛ بيروني رقم ١١٣ .

(٧) قفطى ص ٢٧٥ س ٣ ؛ أصيبعة ص ٣١٦ س ٣١ ؛ نديم ص ٣٠١ س ٢ ، بيروني رقم ١٤٢ .

(٨) أصيبعة ص ٣٢٠ س ١١ ؛ نديم ص ٣٠١ س ١٤ ؛ « قفطى ص ٢٧٥ س ١٦ ؛

بيروني رقم ٧٥ .

(٩) هذا التنبيه من جانب ابن أبي أصيبعة من شأنه أن يقوى احتمال أن يكون الرازي قد أخذ على نحو ما ، بالتعليل الذي ذكره أصحاب مذهب الجوهر الفرد القديم وأفلاطون أيضا لقفل المغناطيس (انظر كتاب طيماوس Tim. C. 79 ؛ وفيما يتعلق بأصحاب الجوهر الفرد راجع كتاب ديلز H. Diels عن الفلاسفة =

(١١) كتاب الانتقاد والتحرير على المعتزلة^(١).

= الدين قبل سقراط (55 A. 165)، وأيضاً كتاب لوقريط عن «طبيعة الأشياء» قسم ٦ بيت ٩٩٨ وما يليه. ويمكن سبليكيوس أن ستراتون بحث دليل وجود الحلاء المبني على ما يشاهد من قوة المغناطيس الجاذبة، واعتبره دليلاً غير يقيني. (انظر كتاب الطبيعة لسبليكيوس ص ٦٥٢، ٦٦٣. وقارن كتاب كهر - ينسن I. Hammer-Jensen عن ديمقريط وأفلاطون ضمن سجل تاريخ الفلسفة م ٢٣ ص ٢٢٣. وانظر فيما يتعلق بتعليقات أخرى لجذب المغناطيس في الفلسفة العربية واليهودية في القرون الوسطى كتاب ثولفسون ص ٩٠ وما بعدها، ص ٥٦٢ وما بعدها. وقارن كتاب جاسندي «ملاحظات على الكتاب العاشر لديو جينيس اللائقي»، ج ١ ص ٣٦٢ وما بعدها.

ويعتقد ابن سينا في رسالته في الأجرام العلوية أنه لا يمكن أن يعلل جذب المغناطيس للعديد تعظيلاً طبعياً تفصيلاً. جاء في هذه الرسالة (ص ٣٥ - ٣٧ من مجموعة الرسائل التي تسمى تسع رسائل ...) ما يأتي: «... فإن المركبات طبيعتين: طبيعة مستفادة من العناصر؛ كما أن الحرارة الغالبة في القمونيا لأجل أن العنصر الحار، وهو النار، فيها أغلب وأكثر بالقوة من العنصر البارد؛ وطبيعة حاصلة لها بعد المزاج من العناصر كإسهال الصفراء وهذه الطبيعة الحاصلة بعد المزاج تسمى باسم خاص، وهو الخاصة؛ ثم الجهل من الطبيعيين ومن يتشبه بهم يأخذون في طلب علة لوجود هذه الخاصة... والحب من هؤلاء أنهم لا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل أجساماً كثيرة إلى مثل طبيعته [ها] في ساعة، ولا يشتغلون بالبحث عن علته، وغاية ما يرضون عنه، لو سئلوا عن ذلك، أن يقولوا: لأن النار حارة. ثم إن السؤال لازم في أن الحار لم يفعل هذا؟ فيكون منتهى الجواب الطبيعي أن يقال: إن الحرارة قوة من شأنها أن تفعل هذا الفعل. ثم إن سئلوا بعد هذا إنه لم يكن الجسم حاراً دون البارد؟ لم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهي - وتعيين حدود كل من علم الإلهيات والعلم الطبيعي من أهم موضوعات الرسالة. قارن ما تقدم ص ٨٢ حاشي رقم ٣: وهو أن إرادة الصانع هكذا اقتضت؟ ثم يتعجبون من المغناطيس إذا جذب الحديد، ويشغلون بالبحث عن علته ولا يهتمون بجواب المجهيب: لأن في المغناطيس قوة جاذبة للعديد وأن وجودها بسبب إرادة الصانع عند استعداد المادة، ويسخرون من يجب هذا الجواب، وليس هنا الجواب قاصراً عن الجواب الأول. ثم يخشعون لذلك عللاً فاحشة، ووجوها شتى؛ وليس جذب الحديد [و] هو بحاله سالم، بأعجب من تسييله وتلينه وإذابته كالماء؛ فإن النار تفعل ذلك، إذا أوقدت بتدبير وبتحريك إلى فوق ساعداً فإن للنار أيضاً أن يفعل ذلك في الحديد إذا أوقدت بتدبير. ولكن القوم يتعجبون مما استندروه، فألهمهم التجب البحث عن الصلة؛ ولم يعرض لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له، والدليل على ذلك أن في المركبات ما حكمه أعجب من حكم المغناطيس في جذب الحديد؛ وهذا هو الحيوان الحساس المتحرك بالإرادة الذي يفتنى وينمو ويولد، بل الإنسان وما ينحصر من الأحكام الإنسانية. وهؤلاء القوم المتفلسفة لا لم يعرفوا الأصول، وأخذوا يتعجبون من النار، وأخذوا ينكرون أيضاً ذلك التادر، لإذ لم تنظرهم إلى الإقرار به المشاهدة؛ فأنكروا الوحي ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والروايات والبرهان والكهانة والوهم والعرافة وكثيراً من أمثال هذه الأشياء». وربما كانت شدة هذا النقد مما يدل على أنه كان قدماً موجهاً لبعض حقيقة؛ وقد يجوز أنه كان موجهاً على مذهب الرازي في جذب المغناطيس؛ وإذا كان هذا النقد لا يثبت ما أذهب إليه من أنه موجه على الرازي، فإن ما فيه من تهمة الإلحاد، لا ينفي أن يكون على الرازي؛ و«الوهم» هنا بمعنى فن سحري. (انظر بحث ماك دونالد في مجلة الجمعية الأسبوعية الملكية عام ١٩٢٢ ص ١٤ وما بعدها وانظر مايلي، الهامش قبل الأخير من الباب الثالث)؛ ويمكن أن تدل كلمة «الوهم» على كائن جنى.

(١) القديم ص ٣٠٠ ص ٢٧؛ ققطي ص ٢٧٤ ص ٢٢، أصبغة ص ٣١٦ ص ٢٨.

- (١٢) كتاب الانتقاد على الاعتزال^(١) ، وهو عين الكتاب السابق على الأرجح .
 (١٣) كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية من العلم الإلهي^(٢) .
 (١٤) كتاب نقض النقض على البلخي في العلم الإلهي^(٣) .
 (١٥) كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب^(٤) .
 (١٦) كتاب مناقضة الجاحظ في كتابه في فضيلة الكلام^(٥) .
 (١٧) ما جرى بينه وبين أبي القاسم الكعبي في الزمان^(٦) .
 (١٨) كتاب الهبولى الصغير^(٧) .
 (١٩) كتاب الرد على المسمى المتكلم في رده على أصحاب الهبولى^(٨) .
 (٢٠) كتاب الرد على ابن التمار في نقضه على المسمى في الهبولى^(٩) .
 (٢١) كتاب ما جرى بينه وبين سيسن الثانى (التئوى عند البيرونى)^(١٠) .
 (٢٢) كتاب سمع الكيان^(١١) .
 (٢٣) كتاب في أنه للإنسان خالق مُتَقِن حكيم^(١٢) .
 (٢٤) كتاب في أنه للعالم خالق حكيم^(١٣) .

- (١) أصيعة من ٣١٩ س ٣٢ .
 (٢) القطبى ٢٧٤ س ١٤ ؛ النديم من ٣٠٠ س ٢١ ، أصيعة من ٣١٧ س ١٣ .
 (٣) قطبى ٢٧٥ س ١٣ ، نديم من ٣٠١ س ١٠ .
 (٤) نديم من ٣٠٠ س ٢٠ ، أصيعة من ٣١٧ س ١١ ، قطبى من ٢٧٤ س ١٣ .
 (٥) نديم من ٣٠٠ س ٤ ، قطبى من ٢٧٤ س ١٩ — أصيعة من ٣١٦ س ٢٢ .
 (٦) بيرونى رقم ٦٢ . (٧) بيرونى رقم ٥٩ .
 (٨) أصيعة من ٣١٧ س ٦ ، ابن النديم من ٣٠٠ س ١٦ ، قطبى من ٢٧٤ س ٨ ، بيرونى رقم ٥٨ .
 (٩) نديم من ٣٠١ س ٨ ، قطبى من ٢٧٥ س ٩ .
 (١٠) قطبى من ٢٧٣ س ١٥ ، نديم من ٢٩٩ س ٢٥ ؛ أصيعة من ٣١٥ س ٢٩ ؛ بيرونى رقم ١٤٠ .
 (١١) نديم ٢٩٩ س ٢٢ ؛ قطبى من ٢٧٣ س ١١ ؛ أصيعة من ٣١٥ س ٢١ ؛ بيرونى رقم ٥٧ ، وذكر هذا العنوان في كتالوج قديم لمكتبة الاسكوريال (اظفر مقال ن . مورأتو N. Morato في مجلة الأندلس الأسبانية م ٢ ، ١٩٣٤ س ١٣٢ رقم ٣٠٤ .
 (١٢) نديم من ٢٩٩ س ٢٢ ؛ قطبى من ٢٧٣ س ١٠ ، أصيعة من ٣١٥ س ٢٠ ، بيرونى رقم ١٣٧ .
 (١٣) نديم من ٣٠١ س ١٩ ، أصيعة من ٣١٧ س ١٦ .

- (٢٥) مقالة في أنه للجسم تحريك من ذاته وأنه للحركة مبدأ طبيعي^(١) .
- (٢٦) مقالة فيما استدركه من الفضل في الكلام للقائلين بحدوث الأجسام على القائلين بقدمها^(٢) .
- (٢٧) كتاب الشكوك على برقلس^(٣) .
- (٢٨) كتاب الآراء الطبيعية^(٤) .
- (٢٩) كلام جرى بينه وبين السعوى في حدوث العالم^(٥) .

(١) نديم من ٣٠١ س ٣ ، قطعي من ٢٧٥ س ١ ، أصبغة من ٣١٦ س ٣٢ ، بيروني رقم ٧١ . وفي رسالة فيما بعد الطبيعة (مخطوط راغب من ٩٢ ظ وما بعدها ، وقارن من ٩٠ ظ) يورد هذا الدليل ضد مذهب أرسطو : وهو أن الطبيعة مبدأ *ἀρχή* الحركة : (انظر الطبيعة لأرسطو II, 1, 192 b وقارن كتاب الأسكندر الأفرديسي Quaest. nat. نشره برون Brun ج ٢ من ٦٢ وما يليها .

(٢) نديم من ٣٠٢ س ٨ ، أصبغة من ٣١٩ س ٦ ، قطعي من ٢٧٦ س ١٨ ، بيروني رقم ١٤٤ (٣) نديم من ٣٠١ س ٤ ، قطعي من ٢٧٥ س ٤ ، أصبغة من ٣١٩ س ٢٤ ، بيروني رقم ١٢٦ ؛ وأهم ما يعرف به برقلس بين المسلمين أنه من الماضين عن مذهب قدم العالم . وقد يجوز أن يكون الرازي قد تناول في كتابه هذه المسألة . وقد ذكر في رسالة « فيما بعد الطبيعة » المتقدمة أن مؤلفها كتب في الرد على برقلس (س ٩٥ ظ) كتاباً تناول فيه هذا المذهب .

(٤) ابن النديم من ٣٠١ س ٢٢ ، قطعي من ٢٧٦ س ٦ ، أصبغة من ٣٢٠ س ٢٢ . وهنا هو العنوان العربي للكتاب المنحول على أفلوطرخوس : « في الآراء الطبيعية التي قال بها الفلاسفة » *Περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσόφων* وهو ما يقابل تسمية *De placitis philosophorum* اللاتينية ، ومعناها آراء الفلاسفة (وتوجد نسخة خطية لترجمته في مكتبة خاصة بزنجان ، قارن تذكرة النوادر حيدر آباد ، ١٣٥٠ هـ ١٣٩) . وبذكر الرازي في رسالة فيما بعد الطبيعة المتقدمة (س ٩٧) اسم أفلوطرخوس ، مستفيداً به في مسألة ؛ ويمكن إثبات أن هذا النص مأخوذ من كتاب آراء الفلاسفة . *De plac. philos. I, 6* . راجع كتاب ديلز *H. Diels* المسمى *Doxographi Graeci* الطبعة الثانية ، برلين ١٩٢٩ سطر ٩ — ١٢ حتى كلمة *ἡπειρα* . وقد أثبت باومشتارك *A. Baumstark* في كتاب « أبحاث فلسفية تاريخية » *philosophisch-historische Beiträge* ، ليبزيغ ، ١٨٩٧ س ١٥٢ وما بعدها أن كثيراً من النصوص التي يذكر فيها الفهرستاني اسم أفلوطرخوس في كتاب الملل والنحل مأخوذة من كتاب آراء الفلاسفة . قارن *Dox. Gr.* ص ٢٧ وما بعدها . وثم نص من كتاب « الآراء والديانات » للنوحي حفظه لنا ابن الجوزي في كتابه « تليس إبليس » وذكره ريتز *Ritter* في مقدمة نشرته لكتاب « فرق الشيعة » للنوحي ، ص ٢٣ سطر ١٧ — ١٩ حتى كلمة : للجسم ، وهو أحد النصوص التي ذكرها الفهرستاني في الملل ص ٢٨٠ سطر ٦ — ٨ حتى كلمة : لاجم ، وهو يرجع إلى المصدر القديم نفسه . ويرجع إلى كتاب آراء الفلاسفة *De plac. philos.* النصوص الآتية من كتاب « الآراء والديانات » وهي : النص المذكور في مقدمة ريتز لكتاب فرق الشيعة ص ٢٦ س ١٢ — ١٣ حتى كلمة : وينطى ، وهو يقابل ما في آراء الفلاسفة *II, 12* وفي *Dox. Gr.* ص ٣٤٣ س ١ — ٦ . والمجلة التالية للنص السابق مباشرة حتى كلمة : وهواء ، وهو يرجع على ما يَحتمل إلى كتاب آراء الفلاسفة *(II, 25)* وإلى *Dox. Gr.* ص ٣٥٦ س ٣ — ٤ . والنص المذكور في ص ٢٦ من مقلمة كتاب فرق الشيعة س ١٠ — ١١ حتى كلمة : دورانه ، وهو يرجع مع خلاف أكبر مما تقدم بالنسبة للأصل اليوناني إلى « آراء الفلاسفة » *II, 13* وإلى *Dox. Gr.* ص ٣٤١ س ١٢ — ١٦ .

(٥) أصبغة ، من ٣٢١ س ٦ .

مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام

١ - علم الكلام ومذهب الجوهر الفرد عند اليونانيين

نرى في مذهب الجوهر في علم الكلام ، منذ أول مراحلها التي يصل إليها علما ، ثروة كبيرة من الأقوال المتباينة والمعاني والاصطلاحات . ولو قلنا إن مباحث الجوهر الفرد نشأت بين المسلمين نشوءاً مستقلاً ، لاستلزم ذلك أن نفترض عند أوائل المتكلمين عنايةً كبيرة بالمباحث النظرية والفلسفية والطبيعية ، ومهما يكن من أهمية القول بالجوهر الفرد بالنسبة لعلم الكلام ، فإنه وحده لا يكفي لتعليل تلك الأبحاث المعقدة التي تدل على تطور سابق طويل ، والتي تظهر لنا فيها ، منذ وقت مبكر ، مسائل متفرقة لا ترتبط بمباحث الكلام بوجه ، مثل مسألة أقل عدد من الأجزاء التي لا تتجزأ يكفي لتأليف أقل الأجسام ؛ ولكن يصعب أن نفترض مستنديين إلى ما بين أيدينا من معلومات ، أنه كان عند أوائل المتكلمين منذ أول الأمر ، مثل هذه العناية الكبيرة بالمباحث النظرية ، وقد رأينا من جهة أخرى أن أصحاب الجوهر الفرد ، فيما يحتمل ، لم يرجعوا في آرائهم إلى إحالة الأمور على القول بأن الله قادر على كل شيء ، قدرة لا تحدّها حدود ، في الصورة المنطرفة لهذا القول ، إلا في وقت متأخر بعض الشيء . ومن البين أن الأدلة الكلامية على وجود الجوهر الفرد كالدليل المستند إلى وجوب تنامي انقسام الجسم — لأن علم الله لا بد أن يحيط بكل أجزاء الجسم وأن يحصيها عدداً^(١) — إنما هي أدلة ثانوية . فالدوافع الكلامية وحدها لا تكاد تكفي في إنشاء القول بالجزء الذي لا يتجزأ ؛ والظاهر ، كما يؤكد بريترل^(٢) ، أن القول بالجزء ، كان موجوداً أمام المتكلمين من أول الأمر .

وقد جرى بعض العلماء على القول بأن مذهب الإسلاميين في الجوهر الفرد يشبه مذهب اليونانيين . فمثلاً يلاحظ إسحاق بن سليمان الأسرانيلى ، المتوفى عام ٥٤٢٠ = ٩٣٢ م

(١) انظر ص ١١ وما يليها مما تقدم . (٢) ص ١٢٤ من بحثه المشار إليه .

على الأرجح ، في كتابه المسمى « كتاب الاسطقات »^(١) ، عند نقده لمذهب الجزء^(٢) ، أن مذهب ديمقريط^(٣) يشبه مذهب المعتزلة^(٤) . ويشير ابن ميمون أيضاً في دلالة

(١) انظر الترجمة العبرية التي نشرها S. Fried ، ١٩٠٠ م ، ص ٤٣ .
(٢) ولندكر مما كتبه الفلاسفة لإبطال مذهب الجزء الذي لا يتجزأ كتاب السكندى المسمى « رسالة الفارابي : كلام في الجزء وما يتجزأ » ؛ ولعل الاسم غير مضبوط : انظر كتاب ستينشيدر عن حياة الفارابي ص ٢١٧ رقم ٥١ وقارن ص ١١٦ رقم ٢٢ ، وراجع إنكار الفارابي لمذهب الجزء في الأجسام والحركة والزمان في كتابه « عيون المسائل » ضمن مجموعة رسائل للفارابي . نشرها ديتريش ١٨٩٠ م ص ٦١) ولندكر إلى جانب هذا ، كتاب ابن الهيثم المسمى : « إبطال رأى من يرى أن الأعظام مركبة من أجزاء ، كل جزء منها لا جزء له » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ م ٧) ؛ ويعتبر إخوان الصفا أن مذهب الجزء من نحو أصحابه وزخرتهم فيها لا يحسنون (رسائل إخوان الصفا ، طبعة بمباي ج ٤ ص ٩٥) . ويتقد ابن سينا مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في كتاب النجاة (ص ١٦٥ وما يليها) ، وفي كتاب الأشارات (ص ٩٠ - ٩١) ، وفي عيون الحكمة (تسع رسائل ص ٩) . ويتكلم ابن سينا في رسالته في الأجرام العلوية (ضمن مجموعة تسع رسائل ص ٢٨) عن تاريخ مذهب الجوهر الفرد عند اليونان ، فيقول إن الرأى القائل بأن الأجسام مركبة من الميولي (المادة) والصورة لم يحدث في الأقدمين إلا أخيراً ، بعد ألوف من السنين ؛ لأن أوائلهم كانوا يرون أن الأجسام متفرقة الوجود من أجزاء لها لا يتجزأ وأن من اجتماعها يحدث الجسم ، ولم يزل هذا الرأى فيهم مدة ، وكان مقبولا مسلماً ، ثم جعل يسهل قليلا قليلا على طول الروية وإطلاع المتأخر على ما قصر عنه المتقدم حتى انفسخ بالجملة آخره ، وانفسخ أيضا ما كان يتشعب منه من الآراء واستقر رأى الجملة كالإجماع على أن الأجزاء التي تتجزأ لا يمكن أن تكون مبادئ لوجود الأجسام . وقد جمع الفزالي (مقاصد ص ٨٥ - ٩٠) أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد . وبثبت الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٥) ينس نقله عن « كتاب نهاية العقول » لفخر الدين الرازي أن بعض المتكلمين لم يسلخوا من التأثير بالأدلة التي ذكرها الفلاسفة لإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول الرازي إن إثبات الجزء لزم عنه مفاسد كثيرة ، ولذلك توقف بعض العلماء في ذلك بسبب تعارض الأدلة ، وهو يذكر منهم : إمام الحرمين الذي قال في « كتاب التلخيص في الأصول » إن هذه المسألة من مجازات العقول ؛ وأبا الحسين البصري ، وهو أحذق المعتزلة ، فإنه قال : فنحن أيضا نختار هذا التوقف .

(٣) تذكر في كتب العرب مؤلفات في الجزء الذي لا ينقسم لديمقريط . انظر مقال ستينشيدر عن تراجم العرب عن اليونانية . لبيتزج ، ١٨٩٣ م ص ١١ . ولندكر أيضا أن ابن النديم (ص ٢٥٢ م ٢٠) ينسب لبرقلس « كتاب الجزء الذي لا يتجزأ » ؛ وفي كتاب لبرقلس يسمى Institutio physica ، نشره ريتزفيلد A. Ritzfeld ، ١٩١٢ م ص ٢ وما يليها أدلة على إبطال الجزء الذي لا ينقسم . ولوصح أن الكتاب الذي ينسبه ابن النديم لبرقلس ، له حقيقة ، فربما يكون مأخوذاً مما ذكره برقلس في كتابه المتقدم الذكر .
(٤) ومن القريب أن إسحاق بن سليمان الإسرائيلي ، يذكر في كتابه إبراهيم النظام (واسمه في اللاتينية Abra Ordinator) على أنه من أصحاب القول بالجزء الذي لا يتجزأ (راجع أيضا كتاب جوتمان J. Guttman عن الصفات الفلسفية لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي ؛ ضمن تاريخ فلسفة العصور الوسطى ، ١٩١١ م ص ١٠ كراسة ٤ ص ١٦ وما بعدها) ؛ وهذا خطأ . على أن الفرق بين النظام وبين المتكلمين ، لم يكن يظهر في نظر الفلاسفة بالقرن الجوهري ، وذلك لأن الفلاسفة منذ عهد ابن سينا على الأقل كانوا ينسبون للنظام القول بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل ولا نهاية لها .

الحاثرين^(١) إلى الشبه بين مذهب الإسلاميين ومذهب اليونانيين في الجزء ، ولكن آخرين من علماء الإسلام المتأخرين يخالفون ما تقدم بأن يفصلوا فصلاً واضحاً بين مذهب ديمقريط ومذهب أهل الكلام في الجزء الذي لا ينقسم ؛ فيقول فخر الدين الرازي^(٢) والجرجاني^(٣)

== ونجد في بيان الإسرائيل لمذهب ديمقريط القول بأن الأجزاء التي لا تتجزأ قط رياضية ، وهو الأساس الذي قامت عليه أدلة الفلاسفة على إبطال الجوهر الفرد ؛ ولاريب في أنه ليس لهذا القول أصل يؤيده في مذهب ديمقريط الحقيقي (راجع كتاب أ. فرانك E. Frank عن أفلاطون والفيثاغوريين ، ١٩٢٣ ص ٥٢ وما يليها ، ومقال جديسر* G. Gadamer في مجلة العلم الطبيعي ، ١٩٣٥ كراسة ٣ ص ٨٩ وما يليها . ويتكلم الأبيجي في المواقف (مخطوط باريس ص ٤٣٢) عن الأدلة التي ترجع إلى إقليدس في إبطال الجوهر الفرد . أما فيما يتعلق بما نجده عند الصهرستاني وفخر الدين الرازي من القول بأن الأجزاء التي لا تتجزأ قط رياضية فانظر ص ٦٨ هامش ٥ مما تقدم . على أن قد الفلاسفة الذي استعملوا فيه الأدلة الهندسية ، ربما يكون قد ميّاً لظهور مذهب نجده عند متأخري المتكلمين ، أنكر أصحابه ، بالاستناد إلى مذهب الجوهر الفرد ، وجود الدائرة والكرة وغيرها من الأشكال والأجسام ذات الأبعاد الثلاثة . ويقول الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٢ وما بعدها) إنه لا ينبغي الرجوع في إقامة الدليل على بطلان الجوهر الفرد إلى أشكال هندسية سوى المربع والمثلث الحاصل من قطر المربع ومن الضلعين اللذين يوترعا ذلك القطر (انظر فيما يتعلق بالأدلة القائمة على هذين الشكلين الهندسيين ص ٩ - ١٠ هامش رقم ٦ مما تقدم) ، فإن أكثر المتكلمين ينكرون كل ما عدا هذين الشكلين من الأشكال التي يذكرها خصوم الجوهر الفرد في قديمهم له . ويذكر الشيرازي في هذا الصدد نصاً للفتازاني (صاحب شرح المقاصد) الذي حاول أن يثبت إنكار الدائرة بناء على القول بالجوهر الفرد ، وقد أبان ابن سينا في النجاة (ص ٣٥٢ - ٣٥٣) أن القول بوجود الدائرة لا يتفق مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وما ينشأ عنه من إنكار اتصال المكان . وقد ذكر الفزالي في رسالة كتبها من وجهة نظر فلسفية ، وهي تتصل اتصالاً وثيقاً بكتاب المقاصد ، وتسمى «أجوبة عن مسائل سئل عنها» ، نصرها بالعبرية مالتز H. Maltz في فرنكفورت ، ١٨٩٦ ، كراسة ١ ص ٣ ، قول ذكر القول بإنكار وجود الدائرة وأجله . ولم أجد ذكراً للقول بإنكار الدائرة فيما رجعت إليه من مصادر الكلام الأولى . وفي كتاب المسائل (ص ٤٠) ، عند البحث في مساحة الجزء الذي لا يتجزأ ، مثال يبين على خصائص الدائرة ؛ وهذا الكلام متأثر على الأرجح بالمناظرات مع الفلاسفة ؛ فإذن نص كتاب النجاة المتقدم . والصهرستاني في نهاية الإقدام (ص ٥١٢) يعتمد أيضاً على فكرة الدائرة عند محاولته إثبات الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو يحكي في نفس الكتاب (ص ٥٠٧) أن إمام الحرمين سلك في إثبات الجزء مسلكاً اعتمد فيه على ضرورة ملاقة الكرة للسطح البسيط بجزء منها لا ينقسم .

(١) دلالة الحاثرين (ج ١ ص ٩٤ ط) ، ونظير ما فعله ابن ميمون من إرجاع مذاهب المتكلمين إلى آراء يحيى النحوي (ومن غريب الخطأ أنه يذكر مع يحيى النحوي يحيى بن عدى وهو خطأ تاريخي) ما لاحظته أبو الحسن البيهقي (المتوفى عام ٥٦٥ هـ / ١١٧٠ م) مقرأ أن أكثر ما أورده الإمام الفزالي في التهافت هو تقرير كلام يحيى النحوي . (راجع كتاب تاريخ حكماء الإسلام لليهقي مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصرية ص ١٧) .

(٢) الباحث المشرقية ج ٢ ص ١٠ ؛ ويعتبر فخر الدين أن رأي ديمقريط هو أحد الآراء الموجودة بين الحكماء في انقسام الجسم ، والرأي الثاني عند الحكماء هو رأي أرسطو ؛ أما فيما يتعلق بالآراء الثلاثة الباقية ، وهي رأي النظام والصهرستاني وأصحاب الجزء من المتكلمين فانظر ما تقدم ص ٦٨ هامش رقم ٥ .

(٣) شرح المواقف ، مخطوط باريس ص ٤٢٠ ط ، ولا يذكر الأبيجي إلا الآراء الأربعة الأخرى في المسألة .

والشيراى^(١) إن ديمقريط إنما أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وإن الأجزاء التى لا تتجزأ عنده ، لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ؛ أما المتكلمون فقد أنكروا إمكان انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساماً وهمياً . وهذا التباين بين المذهبين صحيح تماماً ، والفرق الذى يشير إليه موجود فى الحقيقة .

على أنه من الواضح أن القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين يبنى ، فى الحقيقة ، عند المؤلفين الإسلاميين ، على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم . على أن القول بهذا التشابه لا يفيدنا أقل فائدة فى حل مشكلة المصدر الحقيقى لمذهب الجوهر الفرد عند أهل الإسلام .

رأينا فى مذهب الراى أنه مذهب فى الجزء مشبع بالروح اليونانية ، ونبهنا عند ذلك على الفوارق الأساسية التى تميز مذهبه عن مذهب المتكلمين فى الجزء . ومثل هذه الفوارق فى الجملة توجد بين مذهب هؤلاء المتكلمين ومذهب ديمقريط الذى يعتبر الجواهر الفردة أزلية ، وأنها أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ؛ وهى ، بسبب اختلاف شكلها وتأليفها ، علّة لجميع كفيات الأجسام . وثمّ شبه جوهرى بين مذهب المتكلمين ومذهب أبيقور فى الجزء ، إن صح أن هذا المذهب كان يشتمل على النظرية السمة نظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر (Minima - Lehre) ، كما هو محتمل بعد الأبحاث التى قام بها هـ . فون أرنيْم H. von Arnim وغيره^(٢) . وهذه النظرية ، التى لم تؤخذ عن ديمقريط فيما يحتمل^(٣) ، تقضى بأن أبيقور كان إلى جانب قوله بقدّم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام ، يذهب ، إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، ولما كانت الجواهر الفردة أجساماً ممتدة

(١) الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٧ . وقارن فيما يتعلق بمذهب ديمقريط «مُفَصَّلُ الْمُحَصَّل» للكانبى (مخطوط باريس ص ١٠٤) ؛ وعلى مثل هذه الصورة بين محمد بن مبارك شاه البخارى أيضاً فى شرحه على «عين الحكمة» للكانبى (مخطوط باريس ص ٥٧ ظ) مذهب ديمقريط أيضاً ؛ وينبه أحمدمولى اليهود القرائين ، وهو هارون بن إلياس ، على الفرق فى مسألة خلق العالم بين مذهب أبيقور فى الجزء ، ومذهب المتكلمين ؛ ذلك أن أبيقور ينكر حدوث العالم خلافاً للمتكلمين ؛ انظر الكتاب المسمى عمن غاييم (شجرة الحياة) الذى ألف عام ١٣٤٦ م ونشره ف . ديليتش E. Delitzsch ، بليتزج ، ١٨٤١ ص ١٥ .

(٢) انظر فى هذا أحدث ما ظهر ، وهو كتاب اتاناسيئتش Atanassiévitch عن مذهب أبيقور فى القردة ، باريس ، ١٩٢٧ ، ص ٢٩ — ٤٣ ، وكتاب ييل التقدم المذكور ص ٢٨٤ وما بعده ص ٣١٥ .

(٣) راجع كتاب الطيعة لسبليكيوس ص ٩٢٥ .

في الجهات ولها قسط من الحجم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء ، وهذه هي الأجزاء المتناهية في الصغر (ἐλάχιστα) التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة ، وهي أجزاؤها ؛ وإلى جانب هذا كان أبيقور يقول ، فيما يظهر ، بانقسام الزمان^(١) ، والمكان ، والحركة ، وهو يعتبرها أجزاء متناهية في الصغر (Minima)؛ والراجح أن النصوص القديمة التي لها الحكم الفصل في هذا الصدد ، والتي بين بها أبيقور هذا المذهب ، قد ضاعت ؛ غير أنه قد كُشف عنه منذ عهد غير طويل بالاستناد إلى نصوص معظمها شذرات صغيرة يحول غموضها دون معرفة معناها .

والأجزاء المتناهية في الصغر ، لا الجواهر الفردة ، عند أبيقور ، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه ، ولا سيما بأنها تعتبر مبانئة للأجسام ، فإن الجواهر الفردة تعتبر من جملة الأجسام . ونستطيع أن نلاحظ أيضاً شهماً بين المذهبين في مسألة المكان والزمان ؛ ولكن قلّة معارفنا عن هذه الناحية من مذهب أبيقور وعدم الاستيقان فيها ، تمنعنا من استقصاء وجوه الشبه بين مذهبه ومذهب المتكلمين ، ومن الوصول إلى نتائج فيها بعض اليقين^(٢) .

(٣) استعملت كلمة Atomus في أواخر العصر القديم وأوائل العصر المتوسط للدلالة على الجزء الصغير الذي هو بمثابة وحدة الزمن (انظر كتاب لاسفتس Lasswitz عن تاريخ مذهب الذرة ج ١ ص ٣١ وما بعدها ؛ وراجع نفس الكلمة في معجم Thesaurus Linguae Latinae . ومن هذه الكلمة أتت الكلمة الإيطالية attimo (= لحظة) ؛ وانظر قاموس W. Meyer-Lübke ، هيد لبرج ، ١٩١١ ، ص ٧٥٧ .

(١) يذهب أيقور إلى أن الجواهر الفردة تتحرك بسرعة واحدة ؛ ولا بد أن نقف على مشكلة تنشأ عن هذا الرأي . وهي ما نلاحظه بالملاحظة من اختلاف في السرعة بين الأجسام المتحركة ، ولم نتبين للآن المعنى الحقيقي لما قاله أبيقور في حل هذه الصعوبة ؛ وتفسير ذلك يتوقف على معرفة ما يقصده أبيقور من كلمة ἀντικίνη التي يترجمها بيلي (ص ٣٢٩ وما يليها من كتابه) بكلمة check الإنجليزية ، ويذكر الاسكندر الأفروديسي في هذه المسألة مذهباً لأصحاب الجزء ، فيقول لهم يذهبون إلى أن سرعة الحركة أوطأها يتوقف على عدد أوقات السكون التي فيها (انظر كتاب الاسكندر. Quaest. nat. II, ١. ص ٤٥ — ٤٦) ، وهو يعترض على هذا بأن يقول : لو كان ذلك صحيحاً لكان الجسم في الحركة البطيئة يسكن أكثر مما يتحرك [وهو خلاف المشاهد] . وكذلك قال المتكلمون إن سرعة الحركة تتوقف على عدد السكونات التي تشتمل عليها (انظر مثلاً : دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ص ١٠٦ ط وما يليها) ، وقد استعمل ابن سينا أيضاً في الثباجة (ص ١٧٨ — ١٧٩) الدليل المتقدم الذي ذكره الاسكندر الأفروديسي ردّاً على هذا الرأي . راجع طوابع الأنوار لليضاوي وشرحها لشمس الدين بن محمود الاصفهاني ، ١٣٠٥ هـ ، ص ٢٣٠ وما بعدها . على أن جاسندي Gassendi يعلل اختلاف سرعة الحركة بمثل تحليل المتكلمين . انظر كتابه المسمى : Syntagma Philosophicum ضمن مجموعة كتبه ط . ليون ، ١٦٥٨ ج ١ ص ٣٤١ وما يليها .

وكذلك يبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض ، أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريط^(١) . فبينما نجد ديمقريط لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام إلا حقيقة بحسب العرف (νόμος) نجد أبيقور يعتبر أن كل ما يُحسّ ، فهو حقيقة بذاته . والأعراض عنده ، إذا صرفنا النظر عن الحجم والشكل والثقل ، لا تُقال عن الجواهر الفردة ، بل على مجموعات أكبر تتألف منها (συστήματα) ، والأعراض تنقسم قسمين : الأعراض الباقية المسماة (συμβεβηκότα) . والأعراض غير الثابتة التي يسميها (συνπτύματα) ؛ على أنه يظهر أن وجودها في الأجسام يتوقف ، بحسب هذا المذهب ، على خصائص الجواهر الفردة وعلى نوع تأليفها ؛ أما المذهب الذي اقتص به المتكلمون من القول بأن الأعراض جنس من الموجودات قائم بذاته ، وأنها تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام ، فليس له نظير عند أبيقور .

ولو أردنا أن نردّ مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد ، إلى مذهب أبيقور ، فلا مناص لنا ، على أي حال ، من القول بأنه قد تطور تطوراً جوهرياً حدث في أثناء القرون التي جاءت بعد المسيح على الأرجح ؛ ثم إننا نعرف أن مذاهب القدماء في الجوهر الفرد كانت لا تزال حيّة جداً في عصر آباء الكنيسة^(٢) ؛ وفضلاً عن هذا يمكن أن نسين أن بعض المسائل التي كان لها شأن في مباحث الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين ، يمكن أن تكون صدّى متردداً لمباحث فلسفية قامت في عصر فلسفة آباء الكنيسة (Patristik) . وهذا ينطبق على مسألة الكون ، التي جعلها النظام ، كما هو معروف ، حجر الزاوية لمذهب في المباحث الطبيعية^(٣) .

(١) انظر كتاب Bailey التقدمة ص ٢٨٤ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ وما يليها .
 (٢) راجع كتاب لاسقاس عن تاريخ مذهب الذرة ج ١ ص ١ وما بعدها ، وفيما يخص بعض المسائل قارن كتاب ج . فيليب J. Philippe ، عن لوقريط في اللاهوت المسيحي ، باريس ١٨٩٥ .
 (٣) يقول الصهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ٣٩) إن النظام أخذ رأيه في الكون من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، والصهرستاني يعد من بينهم في موضع آخر من كتابه ص ٣٢٩ أنكساجوراس — قارن مقال هورتن في مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ وما يليها .
 وفي كتاب عنوانه : « الرد على الملحدين » توجد أخبار مناظرة وقعت في مصر بين عالم من الزيدية هو القاسم ابن إبراهيم (الوفى عام ٢٤٦ هـ ٨٦٠ م) ، وبين ملحد لم يذكر اسمه — قارن ما كتبه شتروتمان R. Strothmann في مجلة Der Islam م ٢ ، ١٩١١ ص ٥٢ — وفي هذا الكتاب تظهر نظرية الكون =

أما عند أصحاب الجزء الذى لا ينقسم من المتكلمين فيُقصد من استعمال لفظ الكون أشياء خاصة ، أهمها كون النار فى الحجر أو الخشب ، ويقول بذلك كثير منهم ^(١) ؛ وقد ذكر لكتانتىوس Lactantius هذه المسألة فى باب الاعتراض على مذهب الجوهر الفرد ، ودليله كما يأتى :

« إن لم نعتقد أن طبيعة النار والماء تتألف ، على سواه ، من أجزاء لا تتجزأ من البين أنه لا شيء يتألف من أجزاء لا تتجزأ ؛ لأن كل شيء له أجزاءه الخاصة التى تختلف عن غيره ، وإلا فلماذا تخرج النار إذا اصطدم جسمان صلبان اصطداماً شديداً ؟ هل هناك أجزاء لا تتجزأ [من النار] كامنة فى الحديد أو فى حجر الصوان ؟ ومن الذى وضعها هناك ؟ وأولاًذا

= مرتبطة بالقول بالهوى والصورة . يقول اللحد ما يأتى (نقلا عن مخطوط برلين رقم 101 Glaeser ، ص ٥٩ و) : « . . . فأتى لم أركون شيء إلا من شيء ، فأأنكرت أن تكون الأشياء لم تزل يتكون بعضها من بعض ، وما أنكرت أن يكون الشيء الذى هو الأصل قديماً ؟ » ؛ يستعمل القاسم بن إبراهيم (ص ٥٩ وما يليها) فى إبطال هذا الرأى دليلاً يشبه فى بعض نواحيه الآراء التى نجيدها فى كتاب يسمى : « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » (نشره فى روما عام ١٩٢٧ و ترجمه إلى الإيطالية م . جويدى M. Guidi بعنوان *La Lotta tra L' Islam e il Manicheismo* . انظر ص ٤٧ ، والنسبة من النسخة العربية) فهو يسأل خصمه : خدثنى عن الصورة من أى أصل حدثت ؟ فإن قلت : إنها قديمة ، أحلت ، وذلك أنها لا تخلو من أمور : أحدها أنه لو كانت قديمة لسكانت فى هذا المصور الذى ظهرت الصورة فيه أو فى عنصره الذى نسمونه هوى ؛ فإن كانت فى هذا المصور بان فساد قولكم ودعواكم ، إذ قد نجده على خلاف هذه الصورة ؛ وإن كانت فى الذى نسمونه هوى فلا بد إذ ظهرت فى هذا المصور أن تكون قد انتقلت عنه إلى هذا ؛ فإن قلت : انتقلت ، أحلت ، لأن الأعراض لا يجوز عليها الانتقال . على أن فى الصورة ما يرى بالعيان ، فإن كانت منتقلة فابالها خفيت عند الانتقال وبقيت عند البت ؟ ؛ يجب اللحد على هذا الاعتراض وغيره مما لا أستطيع تناوله هنا بما يأتى : (ص ٥٩ ظ) « ما أنكرت أن تكون صورة التمرة والشجرة (الخلة كما فى نص بلى هذا) كامنة فى النواة ، فلما وجدت ما شاكلها ظهرت ؟ » ؛ وكثيراً ما تصادف استعمال مثل الخلة والنواة عند الكلام عن الكون فى كتب أخرى . انظر مثلاً الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٦٢ ، والمثل للمهرستانى ص ٢٥٧ ، ومبحث هورتن المتقدم ص ٧٧٥ ؛ يطل القاسم القول بكون صورة الخلة فى النواة بأن يقول : « إنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الإنسان كامنة فيه صورة الخنزير والجمار والكلب ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، كان الإنسان إنساناً فى الظاهر ، كلباً حماراً خنزيراً فيلاً فى الباطن ، فإن قلت ذلك لحقت بأصحاب سوفسطا (وتذكر هذه العبارة : أصحاب سوفسطا فى كتاب الرد على ابن المقفع ص ٤٥) . ويقول اللحد بعد ذلك فى المناظرة : « إن النواة هى ثمرة بالقوة الهوىلية ، أعنى أنها إذا انتقلت لم تنتقل إلا إلى شجرتها ثم إلى ثمرتها ، ثم تعود إلى أصلها ، ثم تصير نواة فى وسطها . قال القاسم عليه السلام : لو كان هذا هكذا لسكانت الطبيعة التى هى الأصل ثمرة بالقوة الهوىلية ، إن كنت ممن يقول بالدهر ، وإن كنت ثنويًا ، فالنور والظلمة » ؛ راجع *L'a Lotta p. 46* ، وفيما يتعلق بالكون فى هذا الكتاب انظر ص ١٠٧ هامش رقم ٥ من الترجمة .

(١) مثل أبى الهذيل ومعمار ؛ فارد مقالات الإسلاميين ص ٣٢٩ سطرًا وكتاب المسائل ص ٣٦ .

لا تخرج أجزاء النار من تلقاء نفسها [على هيئة شرر] ؟ أو كيف يمكن أن تبقى أجزاء النار في مادة باردة جداً أعنى في الصَّوَّان والحديد ؟^(١) .

وبين أن المعنى المعبر عنه في هذا النص بكلمة كامن (Latent) يشبه تماماً معنى الكون بمفهومه الضيق الذى أشرنا إليه منذ قليل عند المتكلمين . ولعلنا لو قارنا ما في مؤلفات آباء الكنيسة بمذاهب المتكلمين مقارنة دقيقة أن نجد أمثلة أخرى غير هذا .

على أن بريتزل ، وهو يرى أن مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد يرجع أصله لمذاهب اليونان بعد أن أصابها تغيير كبير ، يشير إلى أن الفرق الغنوسية قد تكون قامت في هذا الأمر بدور الوسيط^(٢) . وهذا جائز تماماً^(٣) ؛ ولكن يظهر لى أن الأدلة التى ذكرها بريتزل لتأييد افتراضه هذا أدلة لا تثبت أمام النقد . فهو يبنى أدلته في هذه المسألة على ما ذكره الأشرعى في مقالات الإسلاميين من اختلاف في تعريف الإنسان ما هو ؟ يلاحظ بريتزل شهاً بين مذهب هشام بن الحكم الرافضى ، وهو أن الإنسان اسم لمعنيين : بدن ، وروح ؛ فالبدن موات ، والروح هى الفاعلة الداركة الحساسة ، وهى نور من الأنوار^(٤) ، وبين مذاهب اللديسانية ، ذكرت في كتب الإسلاميين . ويضع بريتزل في مقابلة هذه المذاهب مذهب النظام ، وهو « أن الإنسان هو الروح ، ولكنها مداخل للبدن مشابكة له ، وأن كل هذا في كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحسب وضاعط له . وحكى زرقان عنه أن الروح هى

(١) انظر كتاب De ira Dei C. 10, Opera II طبعة برانت ، فينا ، ١٨٩٣ ص ٩٧ ومايلها ؛ وقارن كتاب لاسفئس المتقدم ج ١ ص ١٨ ومايلها . والنس اللاتينى هو : Nihil enim per atomos fieri exinde apparet, quod semen cuiusque rei certum est. nisi forte et ignis et aquae naturam ex atomis esse credemus. quid quod durissimi rigoris materiae si ictu vehem-entiore contidant, ignis excutitur ? num in ferro aut silice atomi latent ? quis incl-usit ? aut cur sua sponte non emicant ? aut quomodo semina ignis in materia frigi-dissima permanere portuerunt ? mitto silicem ac ferrum.

(٢) بحث بريتزل المتقدم ص ١٢٧ وما بعدها .

(٣) يتكلم افرايم السريانى (Ephraem Syrus) عن الأجزاء (كلمة ررّدا هى الكلمة السريانية الجارية للدلالة على الجزء) عند برديسان المتأثر بالرواقين . (فيما يتعلق بكلام افرايم راجع كتاب ردود افرايم الذى نشره ميتشل C. W. Mitchell ، لندن ، ١٩٢١ ج ٢ ص ٢١٨ ومايلها ؛ وفيما يتعلق بتأثر برديسان بالرواقين انظر بحث ه . ه . شيدر عن برديسان في مجلة تاريخ الكنيسة م ٥١ ١٩٣٢ ص ٥٠) ؛ ولكن لا نعرف على اليقين إن كان المقصود هنا هو الأجزاء بالمعنى الفلفى .

(٤) مقالات ص ٦٠ - ٦١ .

الحساسة الدراكه وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة»^(١) . يرى بريتزل، ورأيه في هذا صواب ، أن في الكلمات الأخيرة رفضاً لمذهب هشام الثنوى . ويحاول بريتزل أن يفسر عبارة النظام أن الروح « جزء واحد » تفسيراً متكلفاً ، فيقول إنها ما يقصده الفنوسطيون من « الأيون äon ، وهو أحد الأجزاء الصغيرة التي تصدر عن الله » ؛ ثم يقارن بعبارة النظام ، بعد أن تكلف في تفسيرها ، مذهب معمر ، وهو : أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، ويستنتج أن كلا المذهبين تمتد جذورهما في آراء الفنوسطيين . ولكن معمرأ من القائلين بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، فمن الطبيعي عنده أن يقول بأن الروح جزء لا يتجزأ^(٢) . ويظهر لي أن من يحاول أن يرى في كلام معمر رأياً يرجع إلى مذاهب الفنوسطيين في الصدور ، فمحاولته لا تقوم على أساس . أما عند النظام ، ختم مذهب الجوهر الفرد ، فالأمر على خلاف ذلك . وقد تكون نزعت ، التي تكلمنا عنها ، إلى التوسط بين هشام بن الحكم وبين المعتزلة قد لعبت دورها ، إلى جانب مؤثرات أخرى قد تكون أصولها راجعة إلى آراء الفنوسطيين ، تلك النزعة التي ربما يكون من شأنها أن تؤدي في هذه المسألة إلى تشويه الانسجام في مذهب .

إن النظرية التي بحثناها حتى الآن تحاول إثبات أن بين مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين وبين مذهب اليونانيين فروقاً عظيمة ، بحيث لا يمكن القول بأن مذهب الإسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان ، إلا إذا افترضنا تطوُّر المذهب اليوناني ، وهو تطور لا نعرف عنه شيئاً . ومن جهة أخرى نجد بين المذهبين وجوهاً من الشبه لا يمكن إنكارها ، وربما يبعد كل البعد أن تكون مجرد اتفاق ومصادفة ، فالقول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائي .

ونريد الآن أن ننظر بجدة في رأى آخر في هذه المسألة ، وهذا الرأى سيحوّل مجال النظر شطر الشرق ، ويحاول أن يجد للمشكلة حلاً يبين أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية^(٣) .

(١) نفس المصدر ص ٣٣١ س ٩ .

(٢) وكذلك عند أصحاب الجزء من اليونانيين تتألف النفس من أجزاء لا تتجزأ ، ولكنها كثيرة ؛ ومع هذا العارق لا يصعب التوفيق بين المذهبين .

(٣) يفترض ل . مابيليو (L. mabilleau) في كتابه عن تاريخ الفلسفة القديمة ط . باريس ، ١٨٩٥ س ٣٢٨ ومابيليو أن مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد يرجع إلى أصل هندي ؛ وأول ما اتجه ظره إلى =

٢ - مذاهب الهندود في الجزء^(١)

لا نعرف على وجه اليقين مصدر القول بالجزء الذي لا يتجزأ عند الهندود ، كما لا نعرف في أى وقت ظهر ؛ لكن من الثابت أنه منذ حوالى القرن الخامس الميلادى وما بعده ، على الأكثر ، شاعت في الهند نظريات في الجوهر الفرد شيوعا كبيرا ، وظهرت على صور مختلفة في كثير من المذاهب الفلسفية : ونجد هذه النظريات عند الفرقتين البوذيتين : فرقة الوييهاشيكا (السرواستيوادين) وفرقة السوترانتيكا ؛ وعند فرقة الجاينا ؛ وفي مذهب فرقتين من فرق البراهمة : هما النيايا والوايشيكا اللتين تشابهت مذهبهما من أول الأمر وامتزجت أخيراً ؛ ونجدها أحياناً عند اليوجا ، كما في شرح وياسا على كتاب پتنجلى سوترا ؛ وعند فرقة سامكهييا . أما مسألة في أى هذه الفرق كان أول ظهور مذهب الجزء الذي لا يتجزأ فإنها لا تزال موضع خلاف^(٢) ؛ وسأتكلم عن الفرق التي كان مذهب الجزء عندها أكثر شيوعاً ، أعنى فرقة الجاينا ، وأتباع نيايا ووايشيكا ، والفرقتين البوذيتين .

== مذهب الوايشيكا الهندي . وتابعه ميرسون (F. Meyerson) على الأرجح في كتابه عن الهوية والواقع (Identité et Réalité) ط ٣ باريس ١٩٢٦ ص ٩١ . بأن أشار إلى الشبه الموجود بين هذا المذهب الهندي الذي ذكرناه وبين مذهب الإسلاميين . وقد نبه ماكدونالد في مقاله انغمس الذكر والذي نشره في مجلة Isis البلجيكية ص ٣٤٢ وما بعدها إلى الشبه بين مذهب التكمين في الجزء الذي لا ينقسم ومذهب السوترانتيكا ؛ ويقول ماسون أورسل P. Masson-Oursel في بحث له في سجل تاريخ الفلسفة الألماني ، مجلد ٤٠ ، كراسه ٢ ص ١٧٣ وما يليها وخصوصاً ص ١٨٠ ، يجوز أن يكون مذهب الإسلاميين في الجزء راجعاً إلى مذاهب الهندود . أما هورتن فإنه في كتابه عن المذاهب الفلسفية لتكلمى الإسلام ، ص ١٩١٢ س ١٤٧ هامش ١ يجوز أن يكون مذهب ضرار في الجزء متأثراً بمذاهب البوذيين .

(١) إن البحث عن أصل مذهب الإسلاميين في الجوهر الفرد يستلزم بيان ما يقابله عند الهندود ؛ ولكن لا بد أن أقول قبل هذا البيان إنى ، إذ أدين مذاهب الهندود ، لا أزعم لياني أنه شامل كامل ، ولو حتى إلى أقل درجة . فلا بد أن تكون مهتة هنا هي أن أذكر من مذاهب الهندود تلك التقط التي قد يكون لها شأن بالنسبة لعلم الكلام ، وأن أذكرها بحسب مكانها الطبيعي في تلك المذاهب . وبذلك أجنب بقدر الإمكان عرضها في صورة تضاد معالها .

(٢) راجع ما كتبه ياكوبى H. Jacobi عن نظرية الجزء عند الهندود (Atomic theory (Indian في دائرة معارف الدين والأخلاق ج ٢ ص ٢٠١ ؛ وكتاب كيث (A. Berriedale Keith) عن النطق والمذهب الذرى عند الهندود ، أكسفورد ، ١٩٢١ . ويعتبر مذهب الجاينا ، في نظر معظم الباحثين ، أقدم المذاهب .

١ - مقالة الجاينا في الجزء^(١)

يذهب الجاينا إلى أن المادة والمكان والزمان تنقسم إلى أجزاء لا تتجزأ^(٢) ؛ وأجزاء المادة (أنو) يشغل كل منها نقطة (براديشا) من المكان^(٣) ؛ وهذه الأجزاء لا تتنوع بتنوع العناصر ؛ لكن لها كيفيات ، أهمها أن تكون لدنة (ملتصقة = سنجذها) أو يابسة (روكشا) . ويحصل اتصال الأجزاء بسبب درجة قوة هذه الكيفيات ، وذلك طبقا لقواعد معينة^(٤) .

والجاينا يشددون في أمر التفرقة بين الجوهر (درويا) والعرض (جنا) : والجواهر هي^(٥) المادة (بُدجالا) ، والدافعة (دَهْرما) ، والمانعة (أدَهْرما) ، والمكان (آكاشا) ، والنفس (جيو) ، ويضاف إليها عند البعض الزمان أيضا^(٦) . أما الأعراض فإن محلها الجواهر ، والأعراض لا تحتل أعراضاً أخرى^(٧) .

ب - مقالات البوذيين في الجزء

لا نعرف متى نشأ مذهب البوذيين في الجزء ؛ وقد تكلم عنه ، واسوبندهو في كتابه المسمى أبَهيدهَرما كوشا^(٨) ، وقالت بالجزء الذي لا يتجزأ الفرقتان الأوليان من الفرق

(١) من أهم المرجع لتراجع لمعرفة مذهب الجاينا الكتاب المسمى : تنوارتهاد هيجاما سوترا ، مؤلفه أوماسواتي الذي كان يعيش قبل القرن السادس الميلادي . وقد نصر ياكوب هذا الكتاب وترجمه مع أجزاء من شروحه ، انظر أيضا مقالة عقايد الجاينا — بالألمانية — في مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٤٠ ، ١٩٠٦ ص ٢٨٧ وما يليها و ص ٥١٢ وما يليها .

(٢) أجزاء الزمان هي اللحظات (سامايا) وأجزاء المكان هي النقاط (براديشا) — راجع كتاب أوماسواتي ٣٨/٥ ، ١/٥ وشروح ٣٩/٥ ص ٥١٧ و ١/٥ ص ٥١٢ ، ٧/٥ - ١٦ ص ٥١٣ .

(٣) انظر كتاب أوماسواتي ١١/٥ ، والشرح ص ٥١٣ وشرح ١٤/٥ .

(٤) نفس المصدر ٣٢/٥ وما يليه . (٥) نفس المصدر ١/٥ - ٢ ص ٥١٢ .

(٦) نفس المصدر ٣٨/٥ ص ٥١٧ .

(٧) نفس المصدر ٤٠/٥ ص ٥١٧ ، وكلمة بريناما التي نجدها عند أوماسواتي ٤١/٥ ص ٥١٧ معناها الحرفي «التنثر» ، ويرجعها ياكوب في هذا النص بكلمة عرض ، ولكنها يجوز أن تطلق على الجواهر والأعراض ؛ ولكن يجب أن تفرق تفرقة دقيقة بينها وبين الأعراض ؛ ومعناها عند أوماسواتي في ٤٣/٥ و ص ٥١٨ من الشرح : « ما ينتج عن تغير يكون وجود الشيء » .

(٨) عاش مؤلف هذا الكتاب في القرن الرابع أو الخامس ، وقد ترجمه ل . دي لا فاللي بوسان L. de la Vallée Poussin ، ففشر الفصلين الأولين منه عام ١٩٢٣ بباريس ، ثم ظهرت بقية الترجمة في السنين التالية .

البوذية ، وهما فرقة الواييهاشيكا أو السر واستيوادين^(١) وفرقة السوترانتنيكا .

وأكبر أصول المذهب البوذي هو إنكاره لوجود الجوهر ؛ وهذا الإنكار يحمل البوذيين يتصورون الجزء على هذا النحو : يتألف الجزء من ثمانية دهرمات على الأقل ، وقد خصص شرباتسكى فى كتابه المسمى : « الفكرة المركزية للبوذية ومعنى كلمة دهرما » ، بحثاً مفصلاً للمعنى الفلسفى لكلمة دهرما عند البوذيين . ويمكن أن نقول إن معناها فى هذا الصدد ، بمنتهى الاختصار هو : أصغر جزء تتألف منه المظاهر المحسوسة للأشياء ؛ ولا يوجد عند البوذيين جوهر مستتر وراء هذه الأشياء . وهم يعتبرون أربعة من الدهرمات التى تؤلف الجزء على أنها العناصر (= مهابوتا) ، التى هى الأرض والماء والنار والريح (ويسمى الريح أيضاً إرانا أى عنصر الحركة) وهذه الأسماء عرقية صرفة ؛ ويُقصد بالأرض ما هو صلب ، وبالماء ما هو لدن طرى يلتزق ، وبالنار ما هو حار ، وبالريح ما هو متحرك أو خفيف . وتعتبر هذه الأربعة موضوعاً لأربعة أنواع من حاسة اللمس ، وهى تكون ما يشبه أن يُعتبر أساساً مادياً للأربعة دهرمات الباقية التى يشتمل عليها الجزء . وكل من هذه الأربعة الأخيرة هو موضوع لإحدى حواس أربع ؛ فأحدها هو الموضوع الحقيقى لحاسة اللمس ، والثانى موضوع حاسة الشم ، والثالث موضوع حاسة الذوق ، والرابع موضوع حاسة البصر ؛ وفى بعض الأحيان يُضاف دهرماً آخر ليكون موضوعاً لحاسة السمع ؛ وإذا كان الجزء جزءاً من جسم حى فإنه يشتمل على دهرماً من حاسة اللمس ، ولهذا الدهرماً وظيفة فعل إلى حد ما ، فهو اللّمس ؛ وإذا كان الجزء موجوداً فى عضو حس كالعين مثلاً كان دهرماً هذا العضو جزءاً مكوّناً له ، وعلى هذا يكون الجزء مؤلفاً من مجموعة دهرمات يتراوح عددها بين الثمانية والاثنى عشر ؛ ولكنه لا ينقسم قسمة مكانية ، بل يعتبر شيئاً واحداً لا أجزاء له .

(١) يطلق شرباتسكى (F. Stecherbatsky) فى كتابه المسمى : الفكرة المركزية للبوذية ومعنى كلمة دهرماً ، لندن ١٩٢٣ ، متبعا الاصطلاح الموجود فى كتاب ابهيدهرما كوشا . تسمية سرواستيوادين على خصوم السوترانتنيكا فى الرأى . وعنده أن الأولين هم الواييهاشيكا . راجع كتاب أ. روزنبرج O. Rosenberg المسمى Proplemy buddijskoj filosofii ، بطرسبورج ١٩١٨ ص ٢٤٦ (والكتاب مترجم إلى الألمانية) ؛ أما فيما يتعلق بالاختلاف بين المراجع البوذية من حيث من تنطبق عليهم تسمية سرواستيوادين فأرجع إلى ما كتبه فالزر M. Walleiser فى مجموعة الفلسفة البوذية ، م ٤ ، عن فرق البوذيين القدماء . هيدلبرج ، ١٩٢٧ ص ٧ ، ٢١ وما يليها ، ٤٩ ، ٨١ .

ويعترض خصوم الجزء الذى لا يتجزأ بهذا الاعتراض^(١) : لا بد أن يماس الجزء ستة من أمثاله ؛ وعلى هذا فلا بد أن تكون له ست جهات ، وإذن فله أجزاء ؛ ولو لم يكن له جهات للزم في بيان كيفية اثتلافه مع ستة من أمثاله أن الستة جميعها تشغل مكان الواحد ، وهذا يؤدي إلى نتيجة باطلة ، وهى أن حجم الكتلة (يندا) الكبيرة يساوى حجم الجزء الواحد . وقد ذكر أصحاب الجزء سُبُلاً كثيرة للخروج من هذا المأزق . فيقول السوترانيكا بوجود مُركَّب لا ينقسم ، مؤلَّف من سبعة أجزاء لا تتجزأ ، وله ، من حيث هو مُركَّب ، ستُّ جهات ، والجزء الواحد إنما يُتَصَوَّر وجوده في داخل هذا المركب ، ولا يتصور منفرداً . أما الواهباشيكا ، فهم يهيمون على الاعتراض بأن يقولوا إن للجزء الواحد ست جهات ، ولكنها في الحقيقة جهة واحدة^(٢) .

ويقول الواهباشيكا والسوترانيكا بوجود دهرمات متناهية في الصغر ، منفصل بعضها عن بعض ، وموجودة في كل ما يظهر للحواس ، كما قالوا ذلك في المادة ؛ وتأثير الدهرما الواحد يبقى وقتاً واحداً ، ثم يعقبه غيره ؛ وعلى أساس هذا رأى يُنكَر وجود الحركة ؛ لأن الدهرمات الموجودة ، ولا موجود غيرها ، لا تجدد وقتاً تتحرك فيه ؛ لأن وجودها لا يبقى إلا وقتاً واحداً ؛ أما الشيء الذى يبدو لنا أنه حركة فهو يتألف من دهرمات متتالية توجد ثم تنفى . ولا أريد أن أطيل في الكلام عن هذا المذهب الذى له الشأن الأعظم بالنسبة للمذهب البوذى ، غير أنى أحب أن أشير إلى مسألة ذات أهمية كبرى في الخلاف بين الواهباشيكا والسوترانيكا . يذهب الواهباشيكا إلى أن الدهرمات كانت موجودة منذ الأزل^(٣) وستبقى إلى الأبد ؛ أما ظهورها وحصولها بالفعل في الوقت الذى تكون فيه فهو تغير حال يختلف

(١) انظر نقد مذهب الجزء في الكتاين اللذين كتبهما واسويندهو ، بعد كتابه أبهيدهرما كوشا ، وبعد أن اعتنق مذهب الرَجَنَاتِيَّتَا ، وهو مذهب مثالي ينكر القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وما ؛ ويشقى وترجمت ، طبعهما وترجمهما س . ليفي S. Lévi انظر كتاب Vijnaptimatrassiddhi ، باريس ١٩٢٥ ص ٦ وما يليها ، ص ١٦ ؛ وكتاب ليفي المسمى Un système de philosophie bouddhique ، وهو مادة لدراسة مذهب وجناتيترا ، ط . شارتر ، ١٩٣٢ ص ١٦ وما بعدها وص ٥٦ ؛ وانظر كتاب فاسليف W. Wassiljew عن البوذية ، بطرسبورج ١٨٦٠ ص ٣٣٧ وما بعدها ، ص ٣٠٦ وما بعدها ، وهذا الكتاب مترجم إلى الألمانية .

(٢) وينسب واسويندهو خلافاً آخر معقداً للواهباشيكا الذين في كثير .

(٣) ومن ثم سوا السرواستيوادين ، وهم القائلون بأن الكل (كل الدهرمات) موجود في الماضي والمستقبل . انظر كتاب شرباتسكى المتقدم ص ٤٢ .

آراؤهم في تعريفه التعريف الدقيق ؛ وهذا التغير هو بالنسبة للماضي الذي لم تكن فيه الدهرمات بالفعل ، وبالنسبة للمستقبل الذي لا تكون فيه بعد بالفعل . وحصول الدهرمات بالفعل في وقت من الأوقات يحدث بفضل تضافر قوى (سَمْسَكَرا = قوة ، كما يترجمها شربانسكى) كثيرة ؛ وهذه القوى هي الحدوث (أُنْبادا) ، والفساد ، والكِبَر (جَرا) ، والبقاء (سَنهيتى) ، والتغير ، والفناء (أَنْتَيْتا) ؛ وهم يعتبرون هذه القوى موجودة حقيقة وأنها المسيطرة بفعلها في جملة عالم الظواهر . أما السوترانتىكا فهم يرون ، خلافا لهذا ، أن الدهرمات لا وجود لها في الماضي ولا في المستقبل وأن وجودها مقصور ، من ذاته وبدون فعل قوى أخرى ، على وقت ظهورها ؛ ولذلك لم يلزم عندهم القول بوجود قوى حقيقة أخرى تُخرج الدهرمات الموجودة منذ الأزل إلى الوجود الفعلى وقتاً ، ثم تسبب اختفاءها ، وهو ما يفسر الخاصة التي يمتاز بها الحاضر بالنسبة للماضي والمستقبل .

ج — مذهب النيايا والوايشيكا في الجزء

كانت وجوه الشبه بين هاتين الفرقتين من الفلاسفة ، نيايا ووايشيكا ، كثيرة جدا من أول الأمر ، وكان تأثير كل منهما في الأخرى ، ونزعتها إلى الامتزاج من القوة بحيث يكون من المستحسن أن تتكلم عنهما معاً . وسنبني كلامنا عن مذهب الجوهر الفرد على الأصول الكبرى التي رسمها كَنَادا المذهب وايشيكا في الكتاب المنسوب إليه المسمى : (كَنَادا سوترا) أو (وايشيكا سوترا) ؛ فإن آراءه الطبيعية ، التي أخذ بها أيضاً النيايا في الجملة ، هي من صميم مذهبهم ، على حين أن الكتاب المنسوب إلى جَوْتَمَا والمسمى جَوْتَمَا سوترا أو (نياياسوترا) الذي ذُكر فيه مذهب النيايا ، قد خُصَّصَ بالمنطق غالباً . وكان الوايشيكا في الهند يُعتبرون أكبر أصحاب مذهب الجزء ^(١) ؛ وسأحاول أن أبين ، فيما يلي ، مقالاتهم في الجزء بحسب مكانها في جملة مذهبهم .

تتميز فلسفة كَنَادا ^(٢) عن جميع المذاهب الهندية بالقول بأن العالم الخارجي موجود

(١) راجع رد شمكارا ، الذي عاش أوائل القرن التاسع ، عليهم في شرحه على كتاب ويدانتا سوترا

١١ ، ٢ / ١٧ .

(٢) إن زمان تأليف كتاب « كَنَادا سوترا » غير معروف على اليقين ؛ على أن أول شارح لكتاب جوتما سوترا ، وهو وانسيابانا ، الذي يظهر أنه يعرف كتاب وايشيكا سوترا ، كان يعيش فيها =

حقيقة ، وهو المذهب المسمى مذهب الحقيقة الخارجية Realismus ؛ كما تمتاز بالقول بأن المقولات ، التي تدل على أجناس الموجودات المختلفة ، لها وجود حقيقى^(١) . وقائمة المقولات (Kategorien) — وهذه هي الكلمة التي أجمع الباحثون الأوروبيون على أن يترجموا بها كلمة يدارتها السنسكريتية ومعناها الحرفى : معنى لفظ ما — تشهد بذلك^(٢) ؛ وهذه المقولات هي : الجوهر (دَرْوِيَا) ، والعرض (جُنَا) ، والفعل وأول ما يقصد به الحركة (كَرْمَا) والعموم (سامانِيَا) والاختلاف (وِشِيَا) والحلول (سَمَوَايَا) ، والعدم (أَنَهَاوَا)^(٣) ، وهو لم يُعَدَّ من جملة المقولات إلا أخيرا .

ويعرّف الجوهر^(٤) ، في كتاب وايشيشيكا ، ١/١ — ١٥ بأنه حامل الأعراض وبأنه العلة الحاملة (سَمَوَايَاكَارَنَا) . وتنقسم الجواهر إلى تسعة أنواع هي : العناصر الخمسة : الأرض والماء ، والهواء ، والنار ، والأثير (آ كاشا) ، والزمان ، والسكان (دِشَن) ، والنفس (آتْمَن = الأنا) ، والروح (مَنَس) . والعناصر المختلفة ، تقابل ، بحسب جملة آراء الهنود ، ولكن مع شيء من الاختلاف في مختلف المذاهب ، الحواس الخمس ، وفي مذهب الوايشيشيكا يعتبر أن لكل عنصر من هذه العناصر بحسب ترتيبها صفة أكثر من الذي قبله ، وهذه الصفة هي التي تميزه عن غيره ؛ فالأرض مثلا لها طعم ورائحة ولون ومجسمة ، والماء له رائحة ولون ومجسمة ، والنار لها لون ومجسمة ، والهواء مجسمة فقط ، والخاصة التي يمتاز بها الأثير هي الصوت ؛ نجد ذلك في كتاب وايشيشيكا سوترا ، ١/٢ — ٥ ، والعناصر الأربعة ، التي هي الأرض والماء

== يظن قبل عام ٤٠٠ م ، وربما في النصف الثاني من القرن الرابع ؛ انظر كتاب كيث المتقدم عن المنطق والمذهب الذرى عند الهنود ص ٢١ وما يليها .

(١) عمل روبن (W. Ruben) في بحث له عنوانه : الميتافيزيقى الهندية واليونانية . وهو بحث ظهر في مجلة علوم إيران والهند . م ٨ (١٩٣١) ص ٢٠٠ وما بعدها ، مقارنة بين مذهب أرسطو ومذهب الوايشيشيكا .

(٢) على أن مذهب انيامسا ، الذى يشبه مذهب الوايشيشيكا في كثير من الأصول الفلسفية التى يقوم عليها والذى يقول أيضا بالجزء ، له قائمة مقولات كهذه القائمة ؛ انظر فيما يتعلق بمذهب انيامسا كتاب Ganganatha Tha ، ظهر في مدينة الله آباد ، ١٩١١ ، وكتاب كيث المسمى كرماسا ، لندن ١٩٢١ . أما فيما يخص بإحصاء المقولات عند مختلف فرق الهنود فانظر كتابا ألفه ه . وى H. U . وتجد اسمه واسم غيره من الكتب في آخر هذا الكتاب .

(٣) لا نعرف على وجه اليقين إن كان كنادا يجعل للمقولات الست الأولى ، التى يذكرها ، المعنى الذى صار لها فيما بعد ؛ ومن المؤكد أن يرشتابادا ، الذى ربما كان يعيش في القرن الخامس ، يجعل لها هذا المعنى .

والنار والهواء ، تتألف ، خلافا للأثير ، من أجزاء لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ غير فانية ، خلافا لكل ما يتركب منها ؛ وهي تتنوع بتنوع العناصر ، ولها كيفيات غير فانية أيضا . أما البرهان على وجود الأجزاء التي تتجزأ فهو ، كما في كتاب وايشيشيكا سوترا ، ١/٤ - ٣ وما يليه : الأشياء كلها نتائج مركبات ، وهي فانية ؛ والتركيب والفناء لا بد أن يتقدما شيئا ، غير مركب ولا فان . وهي الأجزاء التي تنقسم . وفي كتاب واتسيانا بهاشيا (٤/٢ - ٤ وما بعده) ، وهو شرح لكتاب نيايا سوترا ، يستدل على وجود الجزء الذي لا يتجزأ من النظر في ماهية الكل المركب (أَوَيُونُ = ذى الأجزاء) والذي هو شيء وراء مجموع أجزائه^(١) ؛ فبما أنه يوجد كل مركب من أجزاء فلا بد بالضرورة أن يقابل وجود هذا الكل وجود أجزاء ، هي مجرد أجزاء غير مركبة ، أى أنها ليست ، أَوَيُونُ ، وهي أيضا لا تنقسم^(٢) .

وكل جزء له بعد ذرى^(٣) خاص به ليس للأجسام المركبة . ويمتاز هذا البعد ، الذى هو عرض (جُنا) عن البعد الذى للأجسام بأنه كلما اشتد كان الجزء أصغر ، ولكي تقدم من هذا البعد إلى أبعاد أكبر منه لا بد أن نستعين بالعدد ، الذى هو عرض أيضا ، وهو صفة من صفات العارف يضيفه هو أو الله ، على قول المتأخرين ، للأشياء . والجزآن المؤتلغان [= سَمِيكتا ، والائتلاف (سَمِيجتا) عرض]^(٤) يكونان دَوَيْنُكا ، (= شيء مؤلف من جزئين) ؛ وهو ، إلى جانب أن له البعد (أُنتُوا) الذى للجزء ، له خاصة فوق ما للجزء ، هي القِصر (هَرَسَوَتُوا) ؛ وإذا ائتلفت ثلاثة دَوَيْنُكات نشأ عنها ما يسمى تَرِيْنُكا ، وهو له البعد أو الحجم (مَهَتَوَا) الذى للجسم ، وهو أقل قليل الجسم .
وظهر في مذاهب المتأخرين ما يسمى كَتُرُنُكا ، وهو ما يتألف من أربعة تَرِيْنُكات^(٥) .

(١) هذا الدليل موجه ضد البوذيين .

(٢) انظر مقالة ياكوبى عن نظرية الجزء عند الهنود فى دائرة معارف الدين والأخلاق م ٢ ص ٢٠١

(٣) يسمى أنتوا أو برماتوا ، ومعناها الضمن .

(٤) ويسبق ذلك إدخال فكرة العدد .

(٥) يوجد ذكر الاصطلاحين دوينكا وترينكا فى الكتاب المسمى برشستابدا بهاشيا ؛ وقد نضر هذا الكتاب هو وشرحه المسمى نايكمتل الذى ألفه شريدهرا فى القرن العاشر ، فى بنارس عام ١٨٩٥ ، =

وقد بين وأنشيانا صعوبة تلزم عن القول بالجزء ؛ ويلخص ياكوبى فى نفس المصدر المتقدم ذلك كما يلى : « وقد اغترض أيضا بأنه إذا كان للجزء شكل ؛ لأنه كروى ، وإذا كان شكل الشئ عبارة عن وضع أجزائه ، فلا بد أن يكون للجزء الذى لا ينقسم أجزاء ؛ وكذلك إذا وضعت ثلاثة أجزاء بعضها إلى جانب بعض فإن أوسطها يماس أحد الآخرين بجانبه الأيمن ويماس الثانى بجانبه الأيسر ؛ وإذا أحاطت أجزاء بالجزء الواحد من جميع الجهات ، فإننا نستطيع أن نميز ستة جهات للجزء لا بد أن تعتبر أجزائه له . ولو قيل إن الجهات الست جهة واحدة ، أعنى إذا قيل إن الجزء مجرد نقطة ، لكان مجموع الأجزاء السبعة لا يشغل مكانا أكثر مما يشغله الجزء الواحد ، ولجاز أن يكون حجم الجرّة كحجم جزء واحد ، بحيث لا ترى . وقد أجب على هذه الاعتراضات بأن اقسام الجزء إلى أجزاء ليس حقيقيا ، بل هو مجرد طريقة فى التعبير » ^(١) .

ونجد إلى جانب ما قدمنا ذكره من البراهين على وجود الأجزاء التى لا تتجزأ ، البرهان الآتى ، وهو الذى نجده فى الكتاب المسمى وأنشيانا بهاشيا ، ١٧/٢/٤ ، وفى الكتاب الذى هو شرح له والمسمى نيايا وارتنكا لمؤلفه أديتنكارا (Uddyotakara) ، الذى عاش فى القرن السابع على ما يحتمل : لو كان الجزء الذى لا يتجزأ غير موجود لكان فى ذرة القبار من الأجزاء ما فى الجسم الكبير ؛ لأن كلا منهما ، لولا وجود الجزء ، سيقبل القسمة إلى غير نهاية . ثم نجد هذا البرهان فيما بعد على هذه الصورة : لو لم يوجد الجزء الذى لا ينقسم لكان عدد أجزاء جبل ميرو ، وهو أكبر جبل فى العالم ، مساويا لعدد أجزاء الخردلة ^(٢) .

= انظر ص ٢٨ ، ٤٨ ، ١٣١ . ونجد ذكر لفظ كترنكا عند مؤلفى فرقى نيايا ووايشيشيكا التأخرين . وقد ذكر شيمكرا فى كتاب فيدانتا سوترا ، ٢/٢ - ١١ الاصطلاح الأخير اسما لركبات عديدة أخرى . ويفترض . ه . وى فى كتابه المتقدم المذكور . ص ١٢٨ ، ١٤٧ وما يليهما ، أن ترينكا كان يعتبر فى المؤلفات القديمة مؤلفا من ثلاثة أجزاء لا تتجزأ ؛ راجع فى هذا كتاب سيل (B. N. Seal) المسمى تاريخ الكيمياء عند الهنود ط . كلسكتا ، ١٩٠٩ ص ٢ من ١٨٧ وما بعدها . على أن الجاينا كانوا يستعملون اصطلاحى دوينكا وترينكا ، كما نجد ذلك فى كتاب أوماسوانى ، ١٤/٤ من المشرح .

(١) انظر كتاب نيايكندى ص ٤٥ ؛ وقد ترجمه ب . فادجون B. Fadegon ، أعمال الأكاديمية الملكية للعلوم فى امستردام ، السلسلة الجديدة ، ٢/١٨ (١٩١٨) ص ٣٧٥ وما يليها .

(٢) انظر فى هذا ما يلى ص ١١١ وما بعدها .

أما المكان (دِش)^(١) والزمان فليسا ، في مذهب الوايشيشيكا ، مؤلفين من أجزاء لا تتجزأ . وأصحاب هذا المذهب يقولون بوجود انخلاء استناداً إلى أمور تشاهد بالتجربة كالهواء الدائر (الدوامة) ، ولكن ليس للقول بوجود انخلاء كبير شأن في جملة مذهبهم .
والنفس (آتْمَن) حاضرة في كل مكان^(٢) ؛ أما الروح (مَنَس) التي تؤدي الإحساس إلى النفس فهي في حجم الجزء الذي لا ينقسم ؛ ولهذا يستحيل أن يحدث أكثر من إحساس واحد في الوقت الواحد .

أما العرض فهو يُعرّف بأنه ما يحتمله الجوهر ، وأنه لا يحتمل عرضاً آخر ، وهو ليس علة قائمة بذاتها في اجتماع الأشياء وافتراقها^(٣) .

ويذكر كَنَادَا^(٤) سبعة عشر عرضاً هي : اللون ، الطعم ، الرائحة ، الجسمة ، العدد ، المقدار ، الخصوص ، الاجتماع ، الافتراق ، القبل ، البعد ، المعرفة ، اللذة ، الألم ، الحب ، البغض ، والنزوع الإرادي (بِرَيْتَنَّا) . ويضيف لها بُرَشْتِيَادا في كتابه (ص ١٠) سبعة أعراض أخرى هي : القتل والسيولة والدونة والحسن والقبح^(٥) والصوت والقدرة .

ويعتبر الوايشيشيكا أن في الجوهر مكاناً خاصاً لكل عرض ، كما يذكر روبن في كتابه المتقدم ص ٢٠٤ . وقد بحثوا بدقة مسألة هل يقوم العرض بجوهر واحد أو بأكثر من جوهر واحد ؛ ومبادئ هذا البحث ظهرت في كتاب وايشيشيكا سوترا (١/١ - ٢٥)^(٦) .

وقد رأينا فيما تقدم أن كفيات الجواهر أزلية ؛ أما كفيات المركبات ففانية . وقد نشأ ، بفعل مؤثرات بودية على الأرجح ، فيما يختص ببعض الأعراض ، وهي الصوت والمعرفة ، القول بأنها تكون في ثلاثة أوقات : وقت حدوثها (أْتَبَتِي) ، ووقت بقائها (سْتَهِيَتِي) ،

(١) يفرق الوايشيشيكا . خلافا لفرق فلسفية أخرى في الهند . بين دِش (مكان) وبين آ كاشا (الأثير) ؛ والأثير أيضاً لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ ، وهو يعتبر الحامل للصوت فقط .

(٢) على أنه توجد نفوس كثيرة ، خلافا لفرقة ودانتا مثلا .

(٣) وهذا على الخلاف من الحركة (كرما) ؛ راجع كتاب وايشيشيكا سوترا ، ١/١ - ١٦ .

(٤) نفس المصدر ١/١ - ٦ .

(٥) يطلق عليهما معا اسم أدْرُشْتا ، ومعناه الشيء غير المرئي ، وهذه الكلمة هي التسمية التي يطلقها الوايشيشيكا على القوة التي تثيب وتماقب .

(٦) راجع أيضاً كتاب بُرَشْتِيَادا بهاشيا ص ٩٥ .

ووقت فنائها (ناشا) ^(١).

أما مقولة كَرَمَا (= الفعل ، وأول ما يقصد به الحركة) فإنها تعتبر عند الوايشيشيكا ، خلافاً للنيايكا ، أنها لا تبقى إلا زماناً واحداً ؛ والحركة تتألف من اجتماعات وافترقات يعقب بعضها بعضاً .

وما يتميز به مذهب فرقة وايشيشيكا في أن للمعاني حقيقة خارجية (Realismus) أنهم يعتبرون العموم (سامانياً) مقولة مستقلة بذاتها ، وبسببها يحدث أن أشياء كثيرة تتشابه وتقع تحت نوع أو جنس ؛ والوجود هو أوسع الأجناس ، ومن ذلك نشأت عندهم فكرة ستاسامانيا ، وهي فكرة أن الوجود هو الجنس العام .

ومقولة الخصوص (ويشيشا) ^(٢) هي سبب تميز الجزئيات بعضها عن بعض بصفاتها الخاصة ؛ وهي أزلية في الجواهر الأزلية فانية في الجواهر الفانية . أما الدليل على وجودها فهو أن الزهاد (يُوجِن) يستطيعون أن يعرفوها ، حتى لو لم يكن ثمَّ تمايزٍ ما بين الجواهر والأعراض .

وما يدل أيضاً على مذهب الوايشيشيكا في اعتبار حقيقة خارجية للأشياء أنهم يعتبرون الحلول (= سَمَوَايا = Inhärenz) مقولة قائمة بذاتها . والحلول يُحَدِّثُ بين الأشياء العلاقة التي يُعَبِّرُ عنها بلفظ «هنا» (إها) ؛ وتوجد هذه العلاقة بين الجوهر والعرض ، وبين الجوهر والفعل ، وبين العموم والخصوص والأشياء التي تحل فيها . وكذلك توجد بين الجزء والكل ، وينبغي أن يُفَرَّقَ بين الحلول (سَمَوَايا) والائتلاف (سَمَيُجَا) ؛ فالائتلاف هو التقاء عارض بين جوهرين ، على حين أن الوايشيشيكا المتأخرين يذهبون إلى أن الحلول أزل ، بمعنى أنه لو فنى لفنى بفنائه الشيء الذي يحل فيه ؛ ويرتبط القول بالحلول ارتباطاً وثيقاً بمذهب العلية ؛ ولا أستطيع أن أتناول مسألة العلية في هذا المقام ، ولكن أحب أن أشير إلى أن الوايشيشيكا من أصحاب المذهب المسمى أَسْتِكَار يَوَادا ^(٣) ، وهو المذهب القائل بأن المعلول شيء آخر غير العلة ، وأنه ليس شيئاً موجوداً في العلة من قبل .

(١) ويؤخذ من نفس المصدر المتقدم أن صاحبه يعرف هذا الرأي ؛ راجع كتاب كيث عن منطق الهندوس ص ٢٠٧ .

(٢) كانت إضافة الخصوص إلى جملة المقولات سبباً للتسمية باسم وايشيشيكا .

(٣) خلافاً لمذهب أستكار يوادا الذي ذهب إليه فرقة سامكها .

والظاهر أن كنادا ومن أخذ عنه مباشرة لم يكونوا يعتبرون العدم (أنهاوا) في جملة المقولات ؛ وكل ما نستطيع معرفته هو أن هذه المقولة ظهرت ، مقولة سابعة^(١) ، لأول مرة بين النيايا والوايشيكا المتمسكين بالأصول الأولى لمذهبهم ، وذلك عند شريدهرا وأدينا ، وكلاهما من القرن العاشر الميلادي . ويتصل ظهور مقولة العدم بنظرية المعرفة ؛ فإذا قال قائل : لا أرى أن على الأرض إناء ، فإن هذه معرفة حقيقية إيجابية^(٢) ؛ فلا بد أن ثبت لعدم الإناء وجودا ثبوتيا ، هو موضوع هذه المعرفة .

د — الكلام ومذاهب الهند في الجزء

في مذاهب الهند في الجزء عدة نقط تدعونا إلى مقارنتها بما يقابلها في مذاهب المتكلمين . على أنه إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهند يجب أن يكون مع شيء من التردد وعدم الجزم ، فإن كثرة المذاهب الهندية أيضاً تحول دون الدقة في تعيين مذهب هندي بعينه ؛ لأن هناك مذاهب فلسفية كثيرة يمكن مقارنتها بمذاهب المسلمين . وسأجعل أكبر هي فيما يلي الاقتصار على الإشارة إلى وجوه الشبه بين مذاهب الكلام ومذهب الوايشيكا^(٣)

إن ما في مذهب الوايشيكا ، ومذهب الجاينا أيضاً ، من القول بجزء صغير لا يتجزأ ،

-
- (١) انظر كتاب كيث عن منطق الهندو ص ١٧٩ وما يليها ؛ وراجع ما يلي ص ١١٥ هامش ١ .
 - (٢) ولا يزال أمر هذه المعرفة محل خلاف ؛ أي ناشئة على أساس الإدراك أم على أساس الاستدلال ، أم أننا هنا أمام مصدر مستقل بذاته من مصادر المعرفة .
 - (٣) على أن مذهب الجاينا في الجزء ، وهو عظيم الشبه بمذهب الوايشيكا ، هو أقرب إلى مذهب الإسلاميين من مذهب الوايشيكا في بعض النقط التفصيلية الهامة ؛ فليس عند الجاينا ولا عند الإسلاميين ما اقتص به الوايشيكا من القول بتنوع الأجزاء التي لا تنقسم تبعاً لتنوع العناصر ، وليس عند البوذيين ما عند المتكلمين (إذا استثنينا ضراراً وأصحابه) من انفصل بين الجوهر والعرض ، وهو أساسى عند المتكلمين . وثم شبه لاحظته هورتن في كتابه عن المذاهب الفلسفية للمتكلمين (ص ١٦ وغيرها) كما لاحظته ماك دونالد في مقاله سالف الذكر بمجلة إريزيس البلجيكية عام ١٩٢٧ ص ٣٤٢ وما يليها ، وذلك بين مذهب المتكلمين القائل بأن الأعراض لا تبقى وقتين وبين آراء البوذيين المتعلقة ببقاء الدهرمات . وقد أثرت هذه الآراء أيضاً في الوايشيكا ، انظر ما تقدم ص ١٠٨ — ١٠٩ . وقد تكلمنا (انظر ما تقدم ص ١٠٤ — ١٠٥) عن خلاف بين الوايشيكا والوترانتिका فيما إذا كان الحدوث (أبدياً) والاضمحلال وغيرها فيما يتعلق بظهور الدهرمات موجودة حقيقة في الخارج ؛ ونجد عند الإسلاميين ما يشبه هذا شبهاً كبيراً ونستطيع أن نقارن بذلك اختلافات المتكلمين في وجود 'بقاء' والخلق والفناء باعتبارها معاني قائمة بذاتها .

وله بُعدٌ، له ما يشبهه في مذهب بعض المتكلمين شَبْهاً كبيراً؛ والأجزاء التي لا تتجزأ هي، عند كلا الفريقين، لا مساحة لها، إذا قورنت بالأجسام؛ ولكن لها بعداً خاصاً بها لا يمكن قياسه، كما يُقاس بُعدُ الأجسام. ومن هذا البعد تحدث أبعاد الأجسام في العالم على مراتب متوالية، وذلك بتوسط عرضين^(١) هما: العدد والاختلاف (تَمَيُّجاً) عند الهنود، والتأليف عند المتكلمين المسلمين (ص ٦ وما يليها وص ٢٣ — ٢٤ مما تقدم)؛ على أن تسمية الأبعاد عند الهنود تختلف بعض الاختلاف عن تسميتها عند أهل الغرب، وهي التسمية الموجودة عند المتكلمين. والذَوَيْنُكا والترَيُنُكا عند الهنود يشبهان ما نجد عند مُعَمَّر وهشام الفوطي وأبي الهذيل من أن كل بعد من أبعاد الجسم يحدث بانضمام الأجزاء التي لا تنقسم بعضها إلى بعض. وقد تكلمنا عن آراء هؤلاء المتكلمين في كلامنا فيما تقدم عن مسألة أقل عدد من الأجزاء التي لا تتجزأ يكفي لتأليف أقل قليل الجسم، ولا وجود لآراء كهذه عند أصحاب الجزء الذي لا ينقسم من اليونانيين، فيما أعلم.

إن الآراء المتعلقة بالمسألة التي وضعها في العصر القديم أرسطو وغيره بشكل عام، وسميت في الكلام باسم المماسية هي عند المسلمين، كما تقدم في ص ٩ وما بعدها، وكذلك عند الوايشيشيكا والنيايكا والبوذيين من الهنود (ص ١٠١ — ١٠٢، ١٠٧ مما مضى) متباعدة؛ فنجد عند الإسلاميين وعند الهنود مسائل صيغتها ثابتة تقليدية هي: كيف يمكن أن يُماسَ الجزء الواحد مثليته؟ وكيف يمكن أن يُماسَ ستة من أمثاله؟ هل للجزء الواحد ستة جهات أم لا؟ وقد يجوز أن التشابه قد جاء في كثير من الأحوال من طبيعة المسألة إلى الحلول التي تُقترح لحلها، كما قد نجد ذلك في الرأي الذي ذهب إليه كل من الإسلاميين والهنود من أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يمكن أن يوجد منفرداً، بل لا بد أن يكون في مجموعة من ستة من أمثاله، وهذا التشابه الموجود في هذه المسألة بين أصحاب الجزء من الإسلاميين والهنود يمكن أن يُبين سبب تشابه الأدلة التي استعملت في الرد عليهم. ومن أمثلة ذلك النقد الآتي الذي نجده عند المسلمين: لو جاز أن يكون الجزء الذي لا يتجزأ لا جهات له، وأن يماس أكثر من جزء في وقت واحد، لجاز أن تدخل الدنيا في قبضة. (انظر ما تقدم ص ٩). وقد ذكرنا للهنود أيضاً (ص ١٠١ — ١٠٢، ١٠٧) دليلاً يشبه هذا تمام الشبه. ويشير الهنود في إبطالهم

(١) ويوجد بعض الشبه بين مذهب المتكلمين في الأعراس باعتبارها جنساً من الموجودات قائماً بذاته وبين مذهب الوايشيشيكا. انظر ما يلي ص ١١٢ — ١١٣.

للقول بائتلاف الأجزاء التي لا تتجزأ على هذا النحو إلى النتيجة التي تلزم عنه وهي التي تقضى بأن تكون الجرة أو الشيء الكبير يساوى في الحجم جزءاً واحداً لا يتجزأ . وكذلك الدليل على وجود الجزء المسند إلى أنه لو لم تَنْتَهِ الأجسامُ إلى أجزاء لا تتجزأ لكانت أجزاء الجبل مساوية لأجزاء الخردلة^(١)، يوجد عند المسلمين كما تقدم (ص ١٣) والتي تليها) ، وعند الهنود أيضاً (ص ١٠٧) في صيغة تكاد متماثلة تماثلاً دقيقاً ؛ وعند الهنود تذكر كلمة « أكبر جبل » وعند المسلمين كلمة « جبل » فقط ، ويقابل لفظ الخردلة في لغة العرب كلمة « سَرَشَيا » في اللغة السنسكريتية . على أن أول عصر معروف لي ظهر فيه هذا الدليل^(٢) في هذه الصيغة عصر متأخر ؛ فهو يوجد في كتاب نَيَا تَمَجَرِي الذي ألفه جَيَنْتَابَهْتَا^(٣) ؛ ولا نعرف عصره على اليقين ، ولكن لا بد أنه كان يعيش بين القرنين التاسع والحادي عشر^(٤)، على أن المقابلة بين أكبر جبل وبين الخردلة ، وهي مقابلة أكبر شيء بأصغر شيء شائعة بين الهنود فيما عدا هذه الأبحاث ، فهي توجد في الراماينا (٢٦/٢٥/٢) وفي المهابهارتا (٣٠٧١/١)^(٥) ، [وهما ملحمتان طويلتان من شعر الأبطال والقروسة والحروب] ؛ ويمكن أن ثبت أنها كانت معروفة للنيايا منذ عصر مبكر ؛ وهي توجد في مناسبة أخرى في كتاب نَيَا يَوَارْتِكا^(٦) . وعلى هذا فن الجائر جداً أن تكون هذه الصورة للبرهان الذي يعنينا قد وُضعت منذ عهد مبكر^(٧) .

- (١) وهذا في الجوهر هو الدليل الموجود عند لوقيط وأفلوطينوس ؛ انظر ما تقدم ص ١٣ والتي تليها ،
- (٢) أما الدليل نفسه ، فيوجد في كتاب واتسيانا — بهاشيا ، أي قبل القرن السادس وفي كتاب نيا يوارتكا .
- (٣) ص ٥٠٣ . انظر كتاب W. Handt, Die atomistische Grundlage der Vaisesikaph-Philosophie, ط . روستوك ، ١٩٠٠ ص ٣٨ .
- (٤) انظر كتاب كيث عن منطق الهنود ص ٣٣ .
- (٥) وهي توجد في لغة البالي ؛ انظر الكتاب المسمى جاتكا الذي نشره فاونسبول Fausböll بلندن ، ١٨٧٧ — ١٨٩٦ ، ص ٤ ، ١٧٧ .
- (٦) ط . كلكتا ، ١٩٠٧ ص ٢٤٨ ؛ ويدل على أن هذه المقابلة كانت جارية في اللغة الفلسفية كتاب سرودرشنمجرها لمؤلفه مادهاو اكاريا .
- وقد ظهر هذا الكتاب ضمن سلسلة آتدانشما السنسكريتية — ٥١ ، بونه ، ١٩٠٦ ، ص ١٠ .
- والتقابل هو هنا بين الجبل (مبهدهرا) وبين الخردلة .
- (٧) وقد ذكرت الخردلة مثلاً للصغر في الاصطلاح اللغوي في الغرب أيضاً ؛ قارن إلى جانب أنجيل متى ٣١/١٣ وما بعده و٢٠/١٧ ، ذكرها في القرآن خصوصاً (سورة ٢١/٤) وسورة ٣١/١٥ =

ولا نجد عند اليونانيين نظيرا لما نجده في مذهب المتكلمين وفلسفة الوايشيكا، وعند الجاينا أيضا، من أن يظهر في مذهب للجزء الذي لا يتجزأ، القول بأن الأعراض جنس من الموجودات قائم بذاته، وأن يبلغ هذا القول من التركيب ما بلغه عند المسلمين والهنود. وتوجد بين الفريقين مشابهات أخرى في الأعراض وأحكامها؛ وأول ما يجب أن ننبه إليه هو القول بأن العرض لا يقوم إلا بجوهر وأنه لا يقوم بعرض آخر، وهذا القول الذي يدل على تصور الأعراض تصورا خاصا، لا يمكن، في رأيي، أن يرجع إلى مؤثرات يونانية؛ وهو قد أثار من جانب الفلاسفة قدراً شديداً، كما تقدم القول؛ وهو يوجد في مذاهب الكلام الأولى كما يوجد بين الهنود عند الوايشيكا في كتاب وايشيكا سوترا، وعند الجاينا في كتاب تتوارتيها دهبجا الذي ألفه أوماسواتي.

والأعراض تعتبر عند الوايشيكا، كما اعتبرت عند المتكلمين، أنها تقوم بمحل وأن لها مكاناً معيناً؛ ونستطيع أن نقارن ما تقدم ذكره (ص ٢٣ - ٢٤) من اختلاف المتكلمين في محل التأليف بآراء الوايشيكا في محل السميكا، أعني الائتلاف، كما نجد ذلك في الوايشيكا سوترا، ١/١ - ٢٥؛ وما يبين إلى أي حد يسير الإسلاميون والهنود في القول بأن الأعراض لها محل، في ميدان فكري واحد، دليل وجهه شكرياً في كتاب فيدانتا سوترا، ٢/٢ - ١٦ لأبطال مذهب الوايشيكا؛ ولكنه تأثر بهم في الأصول التي بنى عليها هذا الدليل، وهو أن الأجزاء التي لا تتجزأ، إن كانت أجزاء لا تتجزأ حقيقة، فلا بد أن يكون لكل منها عدد من الأعراض أو على الأقل لا بد أن يكون لكل منها عدد واحد من الأعراض؛ لأنه إن زاد عدد الأعراض فإن ذلك يستلزم بالضرورة زيادة في حجم

ونجد عند أرسطو Phys. IV, 12, 221 a, 22 نقابلا بين $\epsilon\epsilon\chi\chi\epsilon\epsilon\epsilon\epsilon$ ومعناها دخن وبين السماء. وفي الترجمات العربية لنس أرسطو ترجمت كلمة $\epsilon\epsilon\chi\chi\epsilon\epsilon\epsilon\epsilon$ في بعض الأحيان بالكلمة العربية دخن، وهي تعادل دخن بالعربية؛ وقد جمع قولسون في كتابه المشار إليه ص ٣٤٢ وما يليها مادة غريبة حول نس أرسطو هذا. وترجمت أحيانا بكلمة « حردل » العربية، على أني لم أأقارن الترجمات العربية لنس أرسطو هذا؛ وقد يجوز أن الأمر فيها يشبه الأمر في الترجمات العربية. وربما كان ما نجده في كتب المسلمين المتأخرين مثل المباحث المشرقية والمواقف، كما رأينا فيما تقدم ص ١٤ هامش رقم ١، ٢، وذلك عند بيان أدلة الجزء الذي لا يتجزأ، من مقابلة الحردة بالساء (بدلاً من الجبل)، راجعاً إلى أثر الاصطلاح الأرسطي، ثم يبق بعد هذا، أعني اعتبار الحردة مثلاً للصغر، من أعجب الغريب أن المتكلمين والوايشيكا يستعملون جميعاً في التدليل في آراء متشابهة مقارنه واحدة بين الجبل والحردة.

الجزء ؛ وربما يكون هذا الرأى هو أساس ما يذكره صاحب كتاب مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢١ س ٤ عن قوم أنهم أنكروا أن يحلّ الجزء الواحد عرضاً^(١) .

وقد لاحظ هورتن منذ سنين كثيرة أن عند الإسلاميين قولين يدلّان ، في رأيه ، على تأثير مذهب الوائشيشيكا في علم الكلام الإسلامى ، وأولهما هو القول بأن المعدوم شيء^(٢) .

(١) ولتقارن أيضاً إحصاءات الأعراض عند المتكلمين وعند الوائشيشيكا ، فهى متشابهة في خصائصها من حيث هى إحصاءات تعتمد على التجربة الحسية ، ومع هذا تريد أن تكون إحصاءات شاملة تضم إلى جانب الأعراض المادية للأشياء أعراضاً إنسانية محضة ، ولتقارن الإنسان هذه الإحصاءات ببيان أصناف الأعراض عند المشائين أو عند الإسلاميين في كتاب المقاصد مثلاً (ص ٩٩ وما بعدها) ؛ وهذا البيان قد عمل وفقاً لقول أرسطو بالمقولات التسع (إذا صرفنا النظر عن مقولة الجوهر) . وفيما يتعلق بالتقابل بين مقولة الجوهر وباقي المقولات التى تسمى أعراضاً (العرض = συμβεβηκός) انظر شرح كل من فورفيربوس ، ص ٧١ وما بعدها من ط . برلين ١٨٨٧ ، وسميليكوس ، وديكيبيوس ، ص ٣١ وما بعدها من ط . برلين ١٨٨٧ ، المقولات لأرسطو . وراجع كتاب قولفسون عن فلسفة سبينوزا ج ١ ص ٦٢ وما يليها . وقد تكلم الأبيجي في المواقف — مخطوط باريس ص ٢٠٨ ط ٢ — ٢١٢ و ، عن هذا التقسيم للأعراض عند الفلاسفة بعد بيانه لأقسام الأعراض عند المتكلمين كلاماً يستحق أن يلقى إليه النظر . بين الأبيجي في المواقف والجرجاني في شرحه للمواقف أدلة المتكلمين التى وجهوها لأبطال مذهب الفلاسفة ياناً مفصلاً ، وما يحاولون أن يثبتا بنوع خاص أن الحكماء في حصرهم المقولات في تسع هى الأجناس العالية للأعراض لم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتداد عليه ، وينبى أن نلاحظ أنه قد وجد بين المسلمين محاولات مستقلة عن قد المتكلمين لأقسام المقولات غايتها تخفيض عدد المقولات الأرسطية . ومن هذه المحاولة محاولة أبطها ابن سينا ، ويمحور أن أصحابها تأثروا بمذهب الرواقين في المقولات (انظر كتاب الأستاذ إبراهيم مذكور عن منطق أرسطو عند العرب ، بالفرنسية ، ص ٨٤ . وفيما يتعلق بمذهب الرواقين في المقولات . راجع كتاب پراتل (C. Prantl) عن تاريخ المنطق في الغرب ط . ليزنجر ج ١ ، ص ١٨٥٥ ، ٤٢٨ وما يليها) . وأصحاب هذه المحاولة يجعلون المقولات أربعة : الجوهر ، والسكم ، والكيف ، والنسبة ، وهى جنس للسبعة الباقية . ويقول الشيرازى في الأسفار الأربعة ، ج ١ ص ٣٢٩ (وانظر ترجمة هذا النص في كتاب هورتن عن مذهب الشيرازى الفلسفى ط . اشتراسبورج ، ١٩١٣ ص ٣٩ وما بعدها) إن صاحب البصائر وافق أصحاب هذا الرأى . ويذكر الشيرازى في موضع آخر ، ص ٤٤٨ ، أن صاحب البصائر هو ابن سهلان الساجى ، وهو ، في غير كتاب الشيرازى ، زين الدين عمر بن سهلان الساوى ، وقد طبع كتابه المسمى « البصائر النصيرية » في مصر ، عام ١٣١٦ هـ . انظر فهرس دار الكتب المصرية ج ١ ، القاهرة عام ١٩٢٤ ص ٢٢٣ . وقد حاول هورتن أن يبين أن صاحب البصائر الذى يذكره الشيرازى هو أبو حيان التوحيدى ، وهذه محاولة لا أساس لها ؛ راجع أيضاً شرح الجرجاني على المواقف ، مخطوط باريس ص ٢١٢ و . ويقول الشيرازى في نفس المصدر المتقدم إن صاحب المطارحات ، وهو السهروردى المقتول ، يجعل المقولات خمسة : الأربعة المذكورة وهى : الجوهر والسكم والكيف والنسبة ، ثم الحركة . ويتكلم الجرجاني في نفس المصدر عن هذا المذهب من غير أن يذكر صاحبه .

(٢) نعيد هذه المسألة نفسها في عبارة من اصطلاح المشائين عند دزسكوتوس Duns Scotus في بحثه : هل اللاموجود (non ens) مقولة قائمة بذاتها . وهو يجب على ذلك بالسلب . راجع كتابه المسمى Quaestiones ، المسألة الحادية عشرة ، ص ١٤٦٦ — ١٤٦٧ ب ، وكتاب هيدجر (Heidegger) عن المقولات ونظرية الدلالة عند دزسكوتوس ط . توبنجن ، ١٩١٦ ص ١٠٥ — ١٠٧ .

ويعقد هورتن في كتابه عن المذاهب الفلسفية لتكلمى الإسلام ، ص ٤ وغيرها مقارنة بين هذا القول وبين مذهب الوايشيشيكا في مسألة العدم (أبهاوا) ، وهو المذهب الذى تكلمنا عنه . وإن بين القولين ، من حيث ذاتهما ، شبهة لا نزاع فيه ؛ ولكن يمكن الرجوع فى بيان أصل للمذهب الكلامى إلى مذاهب القدماء [من اليونانيين] . ويرى نيرج Nyberg^(١) أن تمّ نسباً بين مذهب الإسلاميين فى أن المدوم شيء وبين قول أهل المذهب الأفلاطونى الجديد بالعالم الذى توجد فيه مثل الأشياء قبل ظهورها فى هذا العالم وبعده ؛ ولكن يمكن الرجوع عند البحث فى أصل قول الإسلاميين إلى ما ذهب إليه الرواقيون من القول بأن الـ (ومعناها « شيء ما ») هو أعم المقولات ، وهو يشمل الموجود واللا موجود جميعاً^(٢) . يقول سينكا فى الرسالة الثامنة والخمسين من رسائله مبينا لهذا رأى ما يأتى : « يقولون : من

(١) راجع كتاب نيرج عن رسائل ابن العربى ، بالألمانية ، ط . لندن ، ١٩١٩ ص ٤٧ وما يليها ؛ وفيما يتعلق بقصد نيرج لما ذهب إليه هورتن من أن أصل قول الإسلاميين يرجع إلى مذاهب الهندو انظر هذا الكتاب المتقدم ص ٥٣ والى تليها ومجلة العالم الشرقى (Le monde Oriental) م ١٧ ، ١٩٢٣ ص ٢٣١ وما يليها ، ومقالة ه . ه . شيدر فى مجلة المستشرقين الأدبية (OLZ) ، ١٩٢٧ ص ٨٣٩ ؛ على أن ما ذهب إليه نيرج من أن تأثير مذهب النيبا والوايشيشيكا فى مباحث الكلام أمر مستحيل من الناحية التاريخية يحتاج إلى تعديل ؛ فصحيح أن اعتبار العدم مقولة مستقلة بذاتها جاء فى مؤلفات النيبا والوايشيشيكا التأخرين ، ونجد ما يدل عليه لأول مرة فى القرن العاشر ، لا فى القرن الحادى عشر — الثانى عشر ، كما يفترض نيرج ، انظر ما تقدم ص ١١١ ، وفان كتاب نيبا كندلى ص ٧ . ولكن البحث فى المسائل المتصلة يبحث معنى « أبهاوا » ، أعنى العدم ، يظهر فى كتب النيبا قبل ذلك ، خلافا لما ذهب إليه نيرج ، فهى توجد مثلا فى الكتب الآتية : النيبا سوترا ، الواتيباينا - بهاشيا ، البرهسقيادا - بهاشيا والنيبا وارثكا ؛ راجع كتاب كيث عن منطق الهند ص ٢٠٤ وما بعدها وكتاب ه . راندل H. N. Randle عن المنطق الهندى عند الفرق الأولى ، ط . اكسفورد ، ١٩٣٠ ص ٣٢٨ وما يليها . وفيما يتعلق بنظرية العدم . راجع كتاب ل . سوالى Suali . المسمى : مقدمة لدراسة فلسفة الهند ، بالإيطالية ، ط . بافيا ، ١٩١٣ ص ١٤٤ و ٢٤٥ وما يليهما ؛ وانظر فيما يتعلق بتحديد تواريخ كتب النيبا والوايشيشيكا المذكورة ما تقدم ص ١٠٤ هامش رقم ٢ وص ١٠٥ هامش ٣ و ص ١٠٧) ونجد القول بأن « الأبهاوا » مقولة قائمة بذاتها فى الكتاب المسمى ديشدارتهشاسترا (انظر كتاب وى المتقدم ص ١٢١ وما بعدها) ، وهو كتاب يختلف عن مذهب الوايشيشيكا بالقول بأن المقولات عشر . وبذلك وى فى ص ١ من كتابه أن هذا الكتاب ترجم إلى اللغة الصينية عام ٦٤٨ م وفيما يتعلق بما ذهب إليه كارلا (حوالى القرن الثامن) ، وهو يعتبر مؤسسا لفرقة قائمة بذاتها بين أمحاب مذهب ميماسا ، من أن المدوم مقولة بذاتها راجع كتاب كيث عن كرم ميماسا ص ٥١ وما بعدها وص ٦٠ . أما فيما يتعلق بالقول بأن المدوم شيء عند الإسلاميين فانظر كتاب فانسنك Wensinck المسمى العقيدة الإسلامية ، بالإنجليزية ، ص ١٦٦ وما بعدها وص ١٩٠ ، ٢١٢ .

(٢) راجع كتاب پراتل Prantl فى تاريخ المنطق ج ١ ص ٤٢٧ ، وكتاب زلر Zeller عن فلسفة اليونان ج ٣ قسم ١ ص ٩٢ وما يليها .

من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود ؛ ولكن من طبيعة الأشياء أنها تشمل الأشياء غير الموجودة [في الخارج] والتي في العقل ^(١) . هذا الكلام قريب في العبارة والمعنى من بحث الإسلاميين في مسألة هل المعدوم شيء ^(٢) ؟ على أن الباحث ربما يستطيع أن يكشف عن مقابلات لمذهب الإسلاميين في مذاهب غير التي ذكرناها هنا ، إذا عرفنا الشأن الأساسي الذي صار لمسألة المعدوم في الفلسفة اليونانية منذ عهد الفلاسفة الإيليين .

أما القول الآخر الذي يردده هورتن إلى مذاهب الهنود فهو قول معتر في المعاني ، وهو ^(٣) أن الجسم إذا تحرك أو سكن فذلك لمعنى ، والعرض يوافق العرض أو يخالفه لمعنى ، والأشياء يختلف كل منها عن الآخر لمعنى ؛ وهذا المعنى يكون لمعنى آخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، حتى أن هذا يعارض مذهب المتكلمين في إنكار ما لا نهاية له . وهذه المعاني التي لا نهاية لها تحدث في وقت واحد ، يقارن هورتن ^(٤) بهذا مذهب الوايشيشيكا في الحلول (سَمَوَايا = Inhärenz) الذي كان يعتبر عندهم مقولة قائمة بذاتها متوسطة بين الجوهر والعرض . ومن أهم النقط الضعيفة التي أبرزها في الحل الأول خصوم هذا المذهب ، مثل شَمَكَرا في القيداتا سوترا ، ٢/٢ - ١٣ ، أن الحلول لا بد أن يتعلق بالجوهر والعرض اللذين يربط بينهما ؛ وهذا يستلزم حلولا آخر وهكذا إلى غير نهاية . يقارن هورتن هذه الحلول التي لا نهاية لها بالمعاني التي لا نهاية لها عند معمر ؛ لكن المعلومات التي بين أيدينا حتى الآن عن مذهب معمر قليلة جدا ، وهي تحتل وجوها من التأويل كثيرة ، بحيث لا يمكن ، فيما أرى ، أن يقرر الإنسان في مسألة معنى كلام معمر وأصله قبول رأي معين .

ها نحن قد لاحظنا فيما تقدم من بحثنا وجود مشابهات بين مذهب الإسلاميين ومذهب

(١) وهذا هو النص اللاتيني : 'In rerum' inquirunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt. et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quac animo succurrunt....

(٢) انظر مثلا الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٤٥ ، وقد ذكر س . هورروقتز في مقاله عن أثر المذهب الرواق في نشوء الفلسفة في الإسلام ، في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ، م ٥٧ ، ١٩٠٣ ص ١٧٧ وما بعدها ، أمثلة أخرى عن وجوه الشبه بين مذاهب أهل الرواق ومذاهب المتكلمين .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٧٢ س ١ ؛ فاون كتاب الانتصار أيضا ص ٥٥ .
(٤) في كتابه عن المذاهب الفلسفية عند المتكلمين ص ٢٧٧ وغيرها وفي مقاله بمجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٤ (١٩١٠) ص ٣٩٢ هامش ١ .

الهنود في الجزء ، وهي مشاهير تسوّغ لنا أن نتساءل عما إذا كان يمكن أن يكون الأول مأخوذاً عن الثاني . على أنه لا يجوز أن نحكم حكماً جازماً في هذا الموضوع إلا إذا استطعنا أن نثبت أنه كان قائماً طرّاً للاتصال انتقلت بواسطتها المؤثرات الهندية .

ولا أستطيع أن أتكلّم هنا عن جميع المسائل المتصلة بتأثير الهنود في العلوم الإسلامية . فإن من المعروف الذي لا يحتاج إلى دليل أن علومنا ثلاثة ، هي : الفلك ^(١) والرياضيات والطب ^(٢) ، عند المسلمين في أول عهدهم بالعلوم ، تدل على تأثير هندي قوى ؛ وقد ترجم الكثير من كتب الهنود ، وكان أطباء من الهنود يعيشون في بغداد ، وكانوا يتجاوزون حدود مهنتهم التي اختصوا بها إلى الاتصال بعلماء الإسلام . ومما يدل على هذا نص من كتاب البيان والتبيين للجاحظ (طبعة مصر ١٩٣٢ ج ١ ص ٩٠) ، نشره وترجمه كراتشكوفسكي (J. Kratschkowski, Vostocnyje zapiski, 1927, s. 26) ؛ ويتكلم فيه الجاحظ عن ترجمة كتاب هندي في الخطابة إلى اللغة العربية ، ويفترض فوللرز (K. Vollers) ، في بحثه الذي ظهر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين ، لندن ، ١٨٩٣ ص ١٣٥ ، أن علم

(١) فيما يتعلق بأثر علم الفلك الهندي في المسلمين انظر كتاب نالينو (C. A. Nallino) : علم الفلك عند العرب ، روم ، ١٩١١ ص ١٤٩ وما بعدها .

(٢) ترجم إلى العربية الكتابان الكبيران في الطب الهندي ، وهما شترنا — سمها وجرسمها ، وتوجد منهما شذرات في كتاب فردوس الحكمة للطبري ، في الجزء الأخير الذي خصه للطب الهندي (ص ٥٥٧ وما بعدها) . وكانت مدرسة جنديسابور الطبية التي أسسها الساسانيون مشهورة بأنها تجمع محاسن الطب الهندي واليوناني ؛ انظر أحدث مظهر عنها ، وهو بحث ل. و. إيرمان W. Ebermann ، ونصا لابن الفطلي ص ١٣٣ . وقد ترجم إلى العربية أيضاً كتاب السموم لشاناق الهندي ؛ وقد ترجمه ونشره في برلين ب. شتراوس B. Strauss ضمن مجموعة : مراجع ودراسات لتاريخ العلوم والطب ، م ٤ ، كراسة ٢ وتم طببع هندي يعرف من المصادر الإسلامية أيضاً ، واسمه في العربية « منكة » . واسمه وارد في مقدمة كتاب السموم ؛ كما أن المعلومات المتعلقة به من المصادر الإسلامية قد جمعت في ص ٢٦ من هذا الكتاب بحسب ترميم الجزء المستخرج من المجموعة التي طبع في ضمنها ؛ وانظر ما كتبه ب. كراوس P. Kraus في مجلة الدراسات الإسلامية ، ١٩٣٤ ، كراسة ٢ ص ١٩٦ هامش . ويجب أن نعتبر اسمه الهندي هو الاسم المعروف « منكهها » ، لا منك ، كما يفترض ندوي (S. Nadvi) في مجلة الثقافة الإسلامية التي تصدر في الهند بالإنجليزية ، م ٦ عدد ٤ ، ١٩٣٢ (أكتوبر) ، ص ٦٢٧ . وليس هذا الطبيب الهندي هو العالم المعروف عند العرب باسم كسكه كما يقول سوتر H. Suter في كتابه المسمى : رياضيو العرب وطبيعوهم ومؤلفاتهم ، ليدريج ، ١٩٠٠ ، ص ٤ ، وكما يقول سارتون G. Sarton في كتابه المسمى : مقدمة في تاريخ العلم ، بليمور ، ١٩٢٧ ، ج ١ ص ٥٣٠ . وانظر مجلة Isis البليجية ، ١٩٣٥ ص ٤٤٧ ويؤيد فلوجل ما نذهب إليه ؛ انظر نشرته لكتاب الفهرست ، ج ٢ ص ١٤٦ هامش .

النحو العربي^(١) تأثر بمذاهب الهنود ، وكما يفترض بروكمان في كتابه عن تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ، ج ١ ص ٩٧ ، أن الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٥ هـ = ٧٩١ م) خاصة تأثر بمذاهب الهنود . ويُنسب للجاحظ كتاب يسمى باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس^(٢) ، نشره وترجمه إينوسترانزيف (K. Inostranzev) في بطرسبورج ١٩٠٧ ؛ ولهذا الكتاب شأن في دراسة مسألة معرفة المفكرين الإسلاميين بمذاهب الهنود في العرافة والفراسة^(٣) . ويذهب روسكا J. Ruska ، في كتابه المسمى Tabula Smaragdina الذي ظهر في هيدلبرج ، ١٩٢٦ ، ص ٤٥ وما يليها ، إلى أن جزءاً كبيراً من جملة ما وصل إلى المسلمين الأولين في العلم الطبيعي^(٤) لم يصل إليهم من

(١) قارن أيضاً فيما يتعلق بأصل النحو العربي : I. Guidi, Bolletino italiano degli studii orientali, 1876 — 1877, S. 432 ff. ; A. merx Historia artis grammaticae apud Syros, Leipzig 1889, S. 387 ff., u. L'origine de la grammaire arabe, communication faite à l'Institut Egyptien dans la séance du 9 Janvier 1895 ; F. Praetorius ZDMG LXIII, 1909, S. 495 ff. ; J. Weiss, ZDMG. LXIV, 1910, S. 349 ff. الهنود والعرب في عمل القواميس . ولعل أقدم طريقة استعملها الهنود ، فيما قبل الإسلام ، لجمع الكلمات ذات المعنيين (أنكارتها) هو ترتيبها الأبجدي حسب الحرف الأخير (انظر Th. Zachariae, Die indischen Wörterbücher (Kosa), Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd I, Heft 3B, Strassburg 1897, S. 14 ff. ؛ ولا نجد عند الهنود ترتيباً أبجدياً للكلمات ذات المعنى الواحد انظر نفس المصدر ص ٩ . ثم إن من المعروف أن ترتيب الكلمات بحسب الحرف الأخير هو الترتيب الذي استعمله العرب في عمل القواميس ؛ ولا يوجد هذا الترتيب عند القدماء [اليونانيين] فيما أعلم ، ولا بد ، إن أردنا افتراض تأثر العرب في عمل القواميس بطريقة الهنود من أن يتجه تفكيرنا إلى أن الفرس الساسانيين كانوا وسطاء في ذلك ، وربما كان القاموس المسمى فرهنگ پهلویك الذي حفظه الأيام لنا ، وإن كان قد ألف لغرض خاص جدا ، مما يؤيد الافتراض بأنه كان بين الفرس قواميس أخرى غير معروفة لنا ، على أن ترتيب الكلمات بحسب الحرف الأخير لا بد أن يكون أقرب إلى أحباب القواميس من العرب بسبب أهمية الغافية في شعرهم . ويستعمل الخليل ترتيباً للكلمات يختلف عن الترتيب العادي عند العرب ، كما نجد ذلك في الجزء الذي نشره الأب أنستاس (بغداد ١٩١٤) من كتاب العين ؛ ولم يحد أحد حتى كتاب العين ، وذلك بسبب ترتيبه الأبجدي للحروف ترتيباً يشبه ترتيب الهنود .

(٢) انظر فيما يتعلق بمصادر هذا الكتاب ما يقوله Inostranzev ص ٦٠ وما يليها .
(٣) ص ٤ ، ٢٢ وما يليها .

(٤) وما يدل على أنه توجد مذاهب هندية متفرقة ، في غير هذه العلوم المذكورة ما نجده عند إخوان الصفاء في رسائلهم ، طبعة بجای ص ٢٢٢ والتي تلبها ، من تقسيم غريب للحيوانات . هم يقسمون الحيوانات إلى خمسة أجناس بحسب عدد الحواس ، أدونها ما له حاسة واحدة هي حاسة اللمس ، يليه ما له حاستان : اللمس والذوق ، وهكذا ، وهذا الرأي الذي لا يمكن رده ، فيما أعرف ، إلى أثر يوناني ، نجد له نظيراً يقابله بدقة في تقسيم الجائنا للحيوانات كما نجد ذلك في كتاب أوماسواتي ٢٣/٢ وما يليه ؛ وانظر =

طريق السريان ؛ بل من طريق حواضر الثقافة في شرق إيران وآسيا الوسطى ، أى من طريق بلاد تتصل ببلاد الهند .

أما فيما يختص بالعلوم الفلسفية فإن ما يحكيه المسلمون عما قد يكون من تأثير الهند ، قليل جدا ، وغير موثوق به ^(١) .

يتكلم الإسلاميون عن آراء قد تكون منحولة على البراهمة ^(٢) ، كما يتكلمون عن

== مجلة جمعية المستشرقين الألمان م ٦٠ ص ٣٠٤ وانظر كتاب أوتارادهايانا — سوترا ، ١٢٧/٣٦ وما يليه ، وهو أيضا من كتب الجاينا . وترتيب الحواس عند الهند هو ترتيبها عند إخوان الصفا ؛ والفرق أن الجاينا يعتبرون أن للجنس الأدنى حاستين ؛ لأنهم ، بسبب قولهم بأن المادة حية ، يجعلون للمادة غير العضوية حاسة اللمس ، وقد لا يكون هذا مقبولا في الرأي الإسلامي .

وقد ذكر ندوى Nadvi يانا موجزا العلاقات العلمية بين الهند ومفكرى الإسلام مستندا في ذلك إلى ما حكاه المؤلفون الإسلاميون ؛ وتجد ذلك في مجلة الثقافة الإسلامية التي تصدر بالإنجليزية في الهند ، وذلك في م ٦ عدد ٤ ، أكتوبر ١٩٣٢ ص ٦٢٤ وما يليها ؛ م ٧ عدد ١ ، يناير ١٩٣٣ ص ٨٣ وما بعدها ؛ م ٨ عدد ١ ، يناير ١٩٣٤ ص ١٢٠ وما يليها ، وعدد ٢ ، إبريل ١٩٣٤ ص ٢٠٠ وما بعدها . وزاج أيضا كتاب J. Gildemeister المسمى Scriptorum arabicorum de rebus indicis loci المسمى ١٨٣٨ .

(١) يحكى ابن المرتضى في « كتاب النية والأمل » ؛ ذكر المعتزلة ، طبعة أنرولده ، ص ٣٣ والتي تليها ، نقلا عن الحياط أن بعض ملوك الهند طلب من الرشيد أن يوجه إليه رجلا من علماء المسلمين ليعرفه الإسلام ، فوجه إليه محدثا ، فسأله رجل من أهل الكلام عند الملك الهندي أسئلة ، فكان يجيب بالأحاديث وبآيات القرآن ، إلى أن انتهى السؤال إلى أشياء سكت فيها المحدث ، ولم يدر ما يقول ؛ فطلب الملك من الرشيد أن يرسل إليه متكلما يحتج لأصل دينه ولأصل الإسلام ، فوجه الرشيد أبا خلدة الذي يقول ابن المرتضى (ص ٣٣) إن مذهبه كان مذهب معمر في أعمال الطائفة ، لا في المعاني ؛ فلما قرب من الهند ، وبلغ خبره المتكلم الذي كان عند الملك — ويقول ابن المرتضى إنه كان من السنية وإنه هو الذي حمل الملك على طلبه — خاف أن يفتضح على يديه ، ووجه إلى رسول الرشيد من يخبره فوجده متكلما ، فدس إليه سماً فقتله . ويحكى ابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢ هذه الحكاية في صورة أخرى ، ويذكر أن بطلها كان معمرأ وأن الذي أرسله الرشيد ليدافع عن الإسلام أولا كان قاضيا . ويظهر من ذكر هذه الحكاية في صورتين نزعة واضحة إلى إثبات فضل المتكلمين على المحدثين والفقهاء .

(٢) قارن فيما يتعلق بهؤلاء P.Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, das Kitāb azzumurrud des Ibn ar-Rawandī, Rom 1934, S. 44 ff. البراهمة جاء في كتاب القاسم بن إبراهيم ، وهو من الزيدية (انظر ما تقدم ص ٩٩) ، عنوانه : « الرد على الرافضة » (مخطوط برلين 101 Glaser) . ويعتبر القاسم أن مذهب البراهمة شبيه بمذهب الرافضة في قولهم بالأوصياء ؛ والأوصياء هم الأئمة الذين تنتقل الإمامة فيهم من الأب إلى الابن بالوصية ، وهذا عند كثير من فرق الشيعة ، خلافا للزيدية . يقول القاسم : (ص ١١٢ ط) : « وما قالت به الرافضة في الأوصياء من هذه المقالة فهو [قول] فرقة كاذبة من أهل الهند يقال لهم البرهمية ، تزعم أنها بأمامة آدم من كل رسول وهدى مكنتية وأن من ادعى بعده نبوة أو رسالة فقد ادعى دعوى كاذبة ضالة ، وأنه أوصى بنبوته إلى شيث وأن شيثا أوصى إلى وصى من ولده ، ثم يقودون وصيته بالأوصياء إليهم ولا أدري لهم يزعمون أن وصيته اليوم فيهم » . وهذا البيان لمذهب البراهمة من أنهم يعتقدون بنبوة آدم يطابق ما يحكيه==

فرقة السنية^(١) التي نكاد لا نعرف ما كانت عليه . وربما كنا نستطيع أن نجد جوابا عن المسألة التي تمينا هنا فيما أُلّف في عصر الدولة الساسانية من مصنفات ؛ لأن صلة هذه الدولة بالهند ثابتة يقينية^(٢) ؛ ولكن ما بقي لنا من الكتب الفلسفية للفرس قبل الإسلام كأنه لا شيء ، وكل ما يفترض في أمر هذه الكتب فهو لا يخرج عن مجال الخيال . وإجابتنا عن المسألة التي نحن بصدها هنا ، وهي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الإسلاميين لا تتجاوز هذا : إنه وإن كان ينبغي ألا نرفض ، بلا بحث ، افتراض هذا التأثير معتبرين أنه مستحيل ، فإن حالة معارفنا لا تسمح لنا بأن نجيب في أمره بقول إيجابى جازم ، وآخر ما يقال في هذه المسألة أن الأمر غير واضح .

== سعيد الفيوي (الأمانات والاعتقادات ص ١٣٩ ، انظر بحث كراوس المشار إليه أول الهامس ص ٥٧ وما بعدها . ويقول آخرون من الإسلاميين إن البراهمة ينكرون النبوات جلة وإنهم يعتبرون العقل هو الدليل الوحيد (انظر بحث كراوس ص ٣١ ، ٤٨ وما يليها ، وبطابق ما ذكرناه للقاسم نص آخر ورد في رسالة له عنوانها : « الرد على الروافض من أصحاب الغلو » ، وهي في المخطوط المتقدم الذكر قبل الرسالة الأولى مباشرة ؛ يقول القاسم (ص ١١٠) : « وأول من أجاز الوصية وادعى علم آدم قوم يقال لهم الإبراهيمية وجعلوا الوصية وراثه عن أب قاب ، وهم من الهند يقال لهم الإبراهيمية ، وهم سادات البلاد . وزعموا أن آدم أوصى إلى شيث وشيث أوصى إلى ابنه ، وقادوا الوصية إلى أنفسهم ، وزعموا أن الوصية فيهم اليوم ، وزعموا أن كل نبي ادعى النبوة بعد شيث مدع كاذب لا يخبرنا بعلم آدم ، وقالوا إن الله علم آدم الأسماء والعلم كله . فدفع كل رجل إلى وصيه العلم كاملا ، ثم ادعوا بأن العلم الذي نزل من السماء فيهم كامل وأبطلوا كل نبي يثبته الله من ولد آدم » . وقد حدد شترومان (R. Strothmann) في كتابه المسمى Staatsrecht der Zaiditen ، اشترايسبرج ، ١٩١٢ ص ٤٨ ، تاريخ تأليف هذه الرسالة بأنه يقع بين عامي ٢١٩ (أو ٢٢٠) و ٨٢٤٦ .

(١) إن أقدم نص معروف لنا في المصادر الإسلامية ذكر فيه السنية ، أو الشنية ، كما يكتب كثيرا في المخطوطات ، (في اللغة السنسكريتية شرمنا وفي اليونانية Σαρμανα) ، وبالصفدية شمن . قارن (R. Gauthiot - E. Benveniste, Essai de grammaire sogdienne I, Paris 1914 — 1923 S. 169) هو ما ذكره الإمام أحمد بن حنبل عن كلام جهم معهم ؛ انظر خاتمة هذا الكتاب .

(٢) لنذكر مثلا ترجمة كتاب « كلية ودمنة » ، ومدرسة جنديسابور . أما فيما يختص بعلاقات الفرّس الساسانيين بالهند فانظر كتاب اينوستانزيف Inostranzev المتقدم ص ٧٣ وما بعدها ، وقد جاء في باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرّس ما يأتي (ص ٤) « ومنهم (الهند) تعلمت الأكرسة والفرّس سائر العلوم ، وعندهم أخذوا وبهم يقتدون ، لاسيما في الطب والتنجيم والحساب والرم (فن من السحر) . انظر ما تقدم ص ٨٧ — ٨٨ هامش رقم ٩) والعرافة والزجر والفراسة ومنازل القمر وما أشبه ذلك . فأما الروم فإنهم أخذوا عن اليونانيين جميع الأشياء » . وفيما يتعلق بانتشار البوذية في شرق إيران وفي العصر الإسلامي ، انظر كتاب W. Barthold, Festachrift Ignaz Goldziher, Strassburg, 1911, S. 260 ff ; Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933, S. 29 ff.

ويمكن أن نجد لهذه المسألة ناحية أخرى أيضاً . يعتبر علماء الهنديات أن القول بالدَوَيْنْسَكَات والترَيْنْسَكَات من أهم ما يميز به مذهب الهنود في الجزء الذي لا يتجزأ ، ويتخذون منه دليلاً على أن هذا المذهب مستقل بذاته لم يتأثر بمذاهب أخرى^(١) . ثم إننا نجد في مذهب المتكلمين في الجزء أقوالاً تشبه ذلك وتشبه مذاهب أخرى للهنود شهاً قريباً جداً ، كما بينا ذلك من قبل . واستقلال مذهب الإسلاميين عن التأثير بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً . ولو أننا اعتبرنا هذا المذهب ، كما اعتبره برتزل ، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الإسلام ، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث أنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير أثر أجنبي مستندي في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان . على أننا لا نستطيع أن نسير في الاستنباط إلى أبعد من ذلك ، لأن القول بمذهب متوسط بين مذهب الجزء القديم وبين مذهب الإسلاميين والهنود قول لا يعدو مرتبة الاحتمال البحت .

تكلمنا في أثناء بحثنا باختصار عن ثلاثة مذاهب في الجزء تنتمي إلى ثقافات ثلاث متباينة . ونمّم مسألة شتيقة ، ولكنها تتجاوز حدود هذا الكتاب ، وهي مسألة الدور الذي لعبه مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، بقطع النظر عن أصله ، في هذه الثقافات التي تبعد إحداها عن الأخرى كل البعد ، وهل يمكن أيضاً اعتبار أن الجزء ، من حيث هو ، واحد في هذه الثقافات الثلاث . فلنقف دون عتبة هذا البحث الجديد .

(١) وهذا ما قرره ماكس ميللر من قبل (انظر The six systems of Indian Philosophy 2. Auflage, London 1903, S. 446 أما كيث (Keith, Indian Logic S. 17 f.) ، وهو يقول بإمكان تأثير اليونان في الهنود بوجه عام ، فهو لا يعتد بهذا الدليل ؛ لأنه يذهب إلى أن القول بالدوينسكا ليس قديماً في مذهب الجزء عند الهنود بل ظهر متأخراً .

ملحق جهم والمعتزلة

أنكر جهم بن صفوان من المجبرة ، وقد توفي عام ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م ، القول بأن اللجنة والنار تبقيان بقاء الأبد ، وهو القول الذي تؤيده الآيات الكثيرة في القرآن ، وزعم أنهما تفنيان^(١) . ويدلل جهم على ما ذهب إليه في هذه المسألة بدليل يشبه دليلاً لأبي الهذيل العلاف تمام الشبه ، وهو الذي نجده في مقالات الإسلاميين^(٢) وهو يتلخص في أن لمقدورات الله ومعلوماته غاية ونهاية ، ولأفضاله آخر ، [ويستدل جهم بقوله تعالى : « هو الأول والآخر » على « أن اللجنة والنار تفنيان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه ؛ لأن الأول هو الذي كان ولا شيء معه ، وكذا الآخر هو الذي يبقى وحده لا شيء معه »]^(٣) .

وقد أشار نيرج (H. S. Nyberg) في مقاله عن المعتزلة في دائرة المعارف الإسلامية^(٤) إلى مسألة لم تحل بعد ، ومثارها علاقات جهم بأوائل المعتزلة . وجهم هو على الأرجح أول من جاهر بالقول بخلق القرآن^(٥) ؛ ويحكي الإمام أحمد بن حنبل في كتاب « الرد على

(١) انظر كتاب الإمام أحمد بن حنبل : « الرد على الزنادقة والجهمية » ، وقد نشر في مجموعة كلية الإلهيات في استانبول م ٥ — ٦ (١٩٢٧) ص ٣٢٢ ؛ وانظر أيضاً كتاب الانتصار ص ١٢ .

(٢) ص ١٣٤ س ٣ وما بعده .

(٣) المقالات ص ١٦٤ ، والانتصار ص ١٢ [المترجم] .

(٤) راجع أيضاً مقال الأستاذ نيرج في مجلة الاستشراق الأدبية (بالألمانية) OLZ عام ١٩٢٩

ص ٤٢٦ .

(٥) انظر الرد ص ٣١٥ . وموضح كثيرة ، وكتاب الانتصار ص ١٢٦ ، ومقالات الإسلاميين ص ٥٨٩ ص ٣ ؛ وقارن أيضاً قوائم أسماء من ينسب إليهم أنهم أول من نقل هذه المقالة في الإسلام ، وهي القوائم التي ذكرها شريز M. Schreiner في كتابه « السلام في الفلسفة اليهودية ص ٣ ، ٤ ، تلاق عن كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير وكتاب طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي . ولجهم بين أصحاب هذه المقالة مكان بارز . ويدكر في التصنيق المتقدمين أن الجعد بن درهم هو أستاذ جهم . ويدكر ابن تيمية في « رسالة الفرقان بين الحق والباطل » ، وهي التي طبعت ضمن الرسائل الكبرى بالقاهرة ، ١٣٢٣ هـ ص ١٣٧ والتي تليها ص ١٤٢ ، أن الجعد هو أول من أظهر التعطيل ؛ راجع أيضاً ما كتبه شتروتمان R. Strothmann في مجلة الإسلام الألمانية ، ١٩٢٩ ص ٢٣٦ وما يليها ويقول ابن تيمية إن ما أصاب مروان بن محمد آخر =

الزنادقة والجهمية « مذهب الجهمية في مسألة صفات الله كما يلي ^(١) : الله وجه كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ^(٢) ، وهذا الكلام قريب جدا من قول أبي الهذيل المعروف ، وهو أن علم الله وقدرته وسائر صفات الذات هي ذاته ^(٣) .

والقول بخلق القرآن ونفى صفات الله هما ، بالإجمال ، أساس أصل التوحيد عند المعتزلة ؛ والخياط ، وإن كان قد حاول أن يفصل فصلا تاما بين جهم والمعتزلة ، فإنه لم يتردد في اعتبار جهم من جملة الموحدين ، أما العامة وابن الراوندي ضمناً ، فإنهم يضيفون جهماً إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن ^(٤) .

وإذا كنا نعرف هذا القدر عن آراء جهم فنحن لا نعرف إلا قليلا جدا عن الرأي الذي اتخذه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وهما أقدم رؤساء المعتزلة والمعاصران للجهم ، فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بأصل التوحيد . ولا نجد في هذا الباب بياناً أصلاً ، لا في كتاب مقالات الإسلاميين ولا في كتاب الانتصار . والشهرستاني ينسب لواصل بن عطاء القول بنفى الصفات ؛ ولا جرم أن تكون قلة المعلومات في هذه المسألة هي التي دعت إلى القول بأن هذه المقالة كانت في أيام واصل « غير نضيجة » ^(٥) . وإذا كان ابن النديم ^(٦) قد ذكر لواصل

== خلفاء بني أمية من الشؤون عاده عليه من انتسابه للبعد ، وإن افترض الدولة كان بسبب هذا الجعد الممثل ؛ فإرن في هذا ابن النديم ، ص ٣٣٧ والتي تليها ، وهو يعد جمدا من الثانية ، وابن الأثير في كتاب الكامل ، نسخة تورنبرج ، لندن ، ١٨٥١ — ١٨٧٦ ج ٥ ص ٣٢٤ ، ٣٢٧ . وفيما يختص بمحمد انظر كتابا حديثاً ألفه جبريل F. Gabrieli بعنوان Il califato di Hisham ط . الاسكندرية ، ١٩٣٥ ص ١٧ .

(١) فيما يتعلق بمذهب جهم في الصفات . راجع الرد لابن حنبل ص ٣٢٢ — ٣٢٤ .

(٢) والكلام عن الصفات عند جهم في النسخة الخطية للرد في مخطوط باريس رقم ٤٨٠٧ الرسالة الرابعة ، ص ١٧٧ ، أطول من ذلك . فينسب للجهمية أيضاً مثل هذا القول فيما يختص بالسمع والبصر والعلم ؛ ولهذا شأنه ؛ لأنه تنسب لجهم مقالة أخرى في علم الله ، وهي أنه كان يذهب إلى أنه محدث ؛ انظر كتاب الانتصار ص ١٢٦ ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٢ ص ٦ ، ص ٤٩٤ ص ١٠ . وقد يكون هذا القول الأخير راجعاً في أصله إلى إلزام له بما ينشأ عن مذهبه ، كما يحاول الإمام أحمد بن حنبل أن يفعل مع جهم في هذه المسألة ، ونحن نجد ذلك في ص ٣٢٤ من الرد . راجع ما كتبه شرتوتان في مجلة الإسلام ، الألمانية ، ١٩٢٩ ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) راجع مثلاً كتاب المقالات ص ٣٢٤ ص ٥ وما بعده .

(٤) كتاب الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) كتاب الملل ص ٣١ .

(٦) نسخة هوتسما M. Th. Houtsma في المجلة القيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، عام ١٨٩٠

كتاباً عنوانه : « خُطَب في التوحيد والعدل » فإننا لا نستطيع استنباط شيء من هذا العنوان في المسألة التي نحن بصدددها . على أن في كتاب الأوائل^(١) لأبي هلال عبد الله ابن سهل بن سعيد العسكري ، المتوفى عام ٣٩٥ هـ شذرة من كلام الجاحظ^(٢) تكلم فيها عن واصل ، ولا أعلم أن أحداً انتفع بما فيها . وتوجد لكتاب الأوائل نسخة مخطوطة في باريس ، تحت رقم ٥٩٨٦ ، وأرجو أن أستطيع قريباً نشر نص الجاحظ هذا (ص ١٩٥ ظ — ١٩٧ ظ) . يبين أبو هلال قيمة واصل بقوله (ص ١٩٥ ظ) حكاية عن الجاحظ : « قال أبو عثمان [الجاحظ] رحمه الله : لم يُعرف في الإسلام كتابٌ كتب على أصناف الملحنين ، وعلى طبقات الخوارج ، وعلى غالبية الشيعة والمتابعين في قول الحشوية ، قبل كتب واصل ابن عطاء ، وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام^(٣) فإنما هو منه ؛ وهو أول من قال : « الحق يُعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق^(٤) ، وخبر مجتمع عليه ، وحجة عقل ، وإجماع من الأمة^(٥) » ؛ وأول من علم الناس كيف يحجى الأخبار وصحتها^(٦) وفسادها ؛ وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام^(٧) ، فلو جاز أن يكون العام خاصاً جاز

(١) انظر فيها يتعلق بهذا الكتاب R. Gosche, Die Kitab al-Awail, Festgabe zur XXV. Versammlung deutsch. Philologen, Orientalisten und Schulmänner in Halle a.S. 1876, II.

(٢) يكنى صاحب هذا النص بأبي عثمان ، وهذه هي كنية الجاحظ ، وصاحب النص معتزلي كما يفهم مما يتضمنه ؟ وهذان الأمران معاً يدلان على أن صاحب النص هو الجاحظ .

(٣) قارن أصل الأسماء والأحكام عند المعتزلة .

(٤) ويمكن أن تقرأ : كتابٌ ناطقٌ ، بمعنى كتاب نبى . وتستعمل كلمة ناطق بمعنى النبي عند غلاة الشيعة ، كالإسماعيلية والنصيرية وغيرهم ، ويمكن أن تقرأ أيضاً : كتابٌ ناطقٌ . ولعرفة معنى هذه العبارة ينبغي الرجوع إلى ما جاء في القرآن : « ولدنا كتاب ينطق بالحق » (سورة ٢٣ آية ٦٢ ، قارن سورة ٤٥ آية ٢) .

(٥) هذه المصادر الأربعة لمعرفة الحق تطابق أصول الفقه الأربعة وهي : القرآن والسنة والإجماع والقياس ؛ قارن فيها يتصلق بالأصول آخر ما ظهر ، وهو مقالة يوسف شاخت Joseph Schacht تحت كلمة « أصول » في دائرة المعارف الإسلامية .

(٦) انظر فيها يتعلق بكون لفظ « صحيح » اصطلاحاً فنياً في علم الحديث كتاب عن الدين أبي عبد الله محمد بن جماعة الكنائى المسمى زوال الترح في شرح منظومة ابن فرح ، وقد نشره ف. ريش F. Risch ، ليرتج (رسالة) ١٨٨٥ ص ٤ من النص .

(٧) تقسيم الأحاديث إلى عام وخاص ، راجع إلى عموماً أو اختصاصها بواقعة خاصة ، ولهذا الاعتبار شأن أيضاً ولا سيما في تفسير القرآن . انظر كتاب جولدزير (I Goldziher) عن الظاهرية ، ليرتج ص ١٢٠ وما يليها ، وقارن أيضاً نشرته لكتاب محمد بن تومرت ، الجزائر ، ١٩٠٣ ؛ المقدمة ص ٥٢ والتي تليها .

أن يكون انحصار علما ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا ، والأثر خبراً^(١) ، والخبر أثر؛ وأول من قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار^(٢) ، وأول من سُمي معتزليا (١٩٦ و) ، وذلك لجانبته^(٣) لتقصير المرجئة وغلو الخوارج . وكل من نيز بشيء أنف منه ، مثل الرفض والجبر ؛ فالرافضي يسمى نفسه المشاعي [لعلها المشائخ] ، والجبر يقول [يلي ذلك كلمة غير واضحة في الأصل] ؛ وكذلك المرجئي يسمى نفسه شاريا (؟) ، والمعتزلي راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به . . . »^(٤) ولا أستطيع في هذا المقام أن أتكلم بالتفصيل عن هذا النص الذي ذكرته ، وأكتفي بأن ألاحظ أننا

(١) انظر فيما يتعلق بكون لفظة « الأثر » اصطلاحاً في علم الحديث كتاب الكنائى المذكور في هامش ٦ من الصفحة السابقة ، ص ٦ — ٧ .

(٢) معنى الخبر هنا هو الوحي المتعلق بمجادته ؛ راجع مثلاً تقسيم زيد بن علي ، إمام الزيدية ، للقرآن بحسب موضوعه ، في كتابه « مجموع الفقه » الذي نشره E. Griffini ، ميلانو ، ١٩١٩ ص ٢٧٠ . ومعنى القول بإمكان نسخ الأخبار على هذا هو أن الله يجوز أن ينسخ وحياً أنزله متعلقاً بمجادته . ويذكر جلال الدين المحلى في شرحه على جامع الجوامع لتاج الدين السبكي (انظر مخطوط برلين Wetzstein, II, 1486 ص ٨٩ — ٨٩ ظ) ، وهو من منكرى القول بنسخ الأخبار ، رأياً يقضي بأنه لا يجوز أن تنسخ إلا الأخبار المتعلقة بالأمور المستقبلية ؛ ولكنه يذكر على جانب هذا الرأي الرأي الآخر الذي يخالفه ، وهو أن نسخ الأخبار المتعلقة بالمواد الماضية جائز . والمعتزلة يأنكروهم جواز نسخ الأخبار زادوا في شقة الخلاف بين مذهبهم ومذهب الشيعة في القول بالبداء . انظر فيما يتعلق بالبداء مقال جولدنزيهر في دائرة المعارف الإسلامية . وراجع أيضاً مقالات الإسلاميين ص ٣٩ ، ٤ ، ٢٢١ ص ١ ، ٤٧٩ ص ١ ، ٤٩١ ص ١٢ ، وكتاب الانتصار ص ١٢٧ والصفحات التالية . وبحسب الصهرستاني في الملل ص ١١٠ أن المختار إنما صار إلى القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال ، فإن وافق حدوث الأحوال قوله جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم : (انظر أيضاً كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٥ وما يليها) وأنه كان لا يفرق بين النسخ والبداء ؛ قال : إذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار . وقد حاول ابن الراوندى أن يبين أنه ليس بين قول الشيعة بالبداء وقول المعتزلة في النسخ إلا فرق في الاسم دون المسمى . والمحباط ينكر هذا مستنداً إلى أن الشيعة (الرافضة) تقول بالبداء في الأخبار ، وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء . ويذكر الأشعري في المقالات (ص ٤٧٨ ص ١٢) اختلاف الآراء في نسخ الأخبار ، ويقول (ص ٤٧٩) أن الروافض قد غلت في ذلك حتى زعمت أن الله سبحانه يخبر بالشيء ثم يبدو له فيه — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . (٣) قارن تعريفاً كهذا للاعتزال في شعر بشر بن المعتز الذي ذكره ابن الرضوى (كتاب ذكر المعتزلة ، ص ٣٠) . وفيما يتعلق باسم معتزلي انظر C. A. Nallino, RSO VII 1916 — 1918, S. 447 ff., vgl. M. Hamidullah, ZDMG. 1935, S. 69 ff.

(٤) أم ما تكلم عنه الجاحظ بعد هذا هو حياة واصل وشخصيته ؛ وهو يقول إنه جالس ابن الحنفية وسمع منه (ص ١٩٦ و) ، ويذكر ابن الرضوى (المعتزلة ص ١٠ — ١١) أخاراً عن اتصال واصل بابن الحنفية وهو مستحيل من الوجهة التاريخية .

في هذا البيان الوافي للآراء الجديدة التي قال بها واصل لا نجد ذكراً لآراء تتعلق بأصل التوحيد^(١).

أما عن العلاقة بين جهنم وبين أوائل المعتزلة، فيقول الإمام أحمد بن حنبل في الرد ص ٣١٥ : « واتبعه (الكلام السابق عن مذهب الجهم في ذات الله) على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية ... » ؛ وقد يجوز أن تكون كلمة أبي حنيفة^(٢) وضعت بدلا من كلمة أبي حذيفة (وهي كنية واصل بن عطاء). على أنه ينسب لأبي حنيفة، في أثناء نقد مذهبه^(٣) على الأرجح، آراء تخالف مذهب الجمهور في المسألة الاعتقادية التي نحن بصدها هنا^(٤).

جاء في كتاب الأوائل (ص ١٩٢ و) : « أول ما اختلف الناس في خلق القرآن أيام أبي حنيفة، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول : إنه مخلوق ؛ وسئل عنه أبو حنيفة^(٥) فقال : إنه مخلوق ؛ لأن من قال : والقرآن لا أفعل كذا، فقد حلف بغير الله^(٦) وكل ما هو

(١) انظر أيضا فيما يتعلق بواصل كتاب البيان والتبيين ج ١ ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) وكذلك أيضا في مخطوط باريس للرد ص ٧٧ ونجد كلمة « أبي حنيفة » .

(٣) قارن في هذا I. Goldziher. Die Zahiriten S. 14 ff. und Beiträge zur Literatur- und geschichte der Schia und der sunnitischen Polemik, Wien 1874 S. 64 ff.

(٤) ولندكر من الأقوال الكلامية التي تنسب لأبي حنيفة عند مؤلفين آخرين القول بأن الله ماهية . يقول الصهرستاني في الملل ص ٦٣ إن ضرار بن عمرو وحفص الفرد أثبتا لله ماهية لا يلها إلا هو ، وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة ، وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ، ونحن نعلمه بدليل وخبر . وفي باريس مخطوط للأمامية (رقم ١٢٥٢) ، وهو مجهول العنوان والمؤلف ، جاء فيه إنكار القول بماهية (ماية كما في المخطوط) ونسبة هذا القول إلى ضرار وإلى أبي حنيفة أيضا (انظر ص ٢٠ ب — ٢١ و) . وقد أراد ابن الراوندي أن يشنع على المعتزلة بأن قال إن ضرارا وحفصا ، وهو يدهمان المعتزلة ، يقولان بالماهية ، وإن ممن كان يقول بها أيضا ثمامة وحسينا النجار وسفيان بن سختان وبرغوثا ، والحياط يقول إن إضافة القول بالماهية إلى ثمامة كذب وباطل ، أما الباقر بن سنان الذي ذكرهم ابن الراوندي فليسوا من المعتزلة في نظر الحياط (الاتصار ص ١٣٣ والصنعة التالية) . وفيما يتعلق بمحكايات الشيعة عن أبي حنيفة انظر D. M. Donaldson, The Shiite religion ط. لندن ، ١٩٣٣ ص ١٣٢ وما يليها .

(٥) فيما يتعلق بما يكون أحيانا من اختلاف في الرأي بين أبي يوسف وأستاذه أبي حنيفة انظر I. Goldziher, mohammedanische Studien II, S. 77. وقد خصص أبو ليث السمري في الجزء الأكبر من كتابه المسمى مختلف الرواية (مخطوط باريس رقم ١/٨٢٥) لبيان الاختلافات التي وقعت في الرأي بين أبي حنيفة وبين تلميذه أبي يوسف ومحمد الشيباني .

(٦) نجد في كتب الفقه دائما بحث مسألة الميّن : بأي شيء يجب أن يقسم الإنسان ليكون قسمه صحيحا ؟ فيبحث مثلا : هل يجوز أن يقسم الإنسان بعد الله باسم من أسمائه ؟ فيجب عبد القادر الشيباني =

== الحنبلي المذهب (انظر نيل المآرب بمرح دليل الطالب ، ١٢٨٨ هـ من ١٣٢٢)، وأبو إسحاق الشيرازي الشافعي المذهب (انظر كتاب التنبيه في الفقه طبعة جوينبول A. W. T. Juynboll ، لندن ١٨٧٩ ص ٢٣٩) وأبو حامد الغزالي في الوجيز (مخطوط باريس ، ٩٨٥ ص ٢٥٧) ومحبي الدين بن شريف النووي في منهاج الطالبين ، بنافيا ١٨٨٢ — ١٨٨٤ ج ٣ ص ٣٢٧ ، وأبو البركات عبد الله النسفي في السكافي . (مخطوط باريس ، ٨٩٠ ص ٤٦٦) والحدادي في شرحه على المختصر للقدوري (مخطوط باريس رقم ٨٣٥ ص ٢٤٨) وأبو القاسم نجم الدين جعفر بن محمد الحلبي الاثنا عشرى (انظر كتاب شرائع الإسلام، طبعة كلكتا ١٢٥٥ هـ ص ٣٧٩ والتي تليها) في هذه المسألة بأن القسم باسم من الأسماء التي لا يسمى بها غير الله تعالى كالله والرحمن فهو يمين ، وما يسمى به غير الله تعالى كالحكيم والعليم والقادر ، فإن أراد يميناً فهو يمين ، وإن لم يرد به يميناً لم يكن يميناً . أما الحلف « بالشيء » أو « بالوجود » فليس يمين عند الغزالي ، وإن أراد بهاتين الكلمتين الإله سبحانه . وكذلك كل مالا تعظيم فيه . أما صحة الحلف بصفة من صفات الله فهو عند أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (انظر كتاب تحفة الطلاب في شرح تنقيح اللباب ، مخطوط باريس رقم ١٠٣٨ ص ١٦٦) وعند أبي الحسين أحمد بن محمد القدوري الحنفي (انظر المختصر مخطوط باريس رقم ٨٢٧ ص ١٣٢ ط — ١٣٣) ويتوقف على ما إذا كانت الصفة صفة ذات أو صفة فعل ، فالحلف بصفات الذات كالقدرة والظلمة والعزة والجلال يمين ، والحلف بصفات الفعل كالرحمة والسخط ، والرضا والغضب ليس يمين . وأبو البركات النسفي (انظر كتاب السكافي مخطوط باريس رقم ٨٩٠ ص ٤٦٦ ط) ينسب التمييز بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل إلى أحناف العراق أيضاً ، ويقول لهم يقصدون بهذا الفرق الإشارة إلى مذهبهم أن صفات الفعل غير الله ، والمذهب عندنا أن صفات الله هي لاهو ولا غيره (انظر فيما يتعلق بهذا التعريف للصفات ما تقدم ص ١٧ والصفحات التالية) ، وكلها قديمة ، فلا يستقيم الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، والأصح ما قلنا وهو اختيار مشايخ ما وراء النهر ، لأن الأيمان مبنية على العرف ، فما تعارف الناس الحلف به يكون يميناً وما لا فلا . ونجد أيضاً في الكتاب المسمى بمجموع الفقه المنسوب لزيد بن علي إمام الزيدية (ص ١١٤) الرأي القائل بأن الكفارة إنما تلزم عن الحنث في القسم بصفة الذات لا القسم بصفة الفعل . ويتكلم أبو ليث السمرقندي في « مختلف الرواية » مخطوط باريس رقم ٨٢٥ ص ١٧٢ ط ، ١٧٤ ط عن الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد الشيباني في صحة صيغ القسم . ويتكلم عن ذلك أيضاً النسفي : نفس المصدر ص ٤٦٧ ط والحدادي في شرح المختصر للقدوري ص ٢٤٨ ط — ٢٤٩ ؛ فثلا قولك : « وحق الله » جائز عند أبي يوسف ، لأن الحق صفة من صفات الله ، وهو غير جائز عند أبي حنيفة والشيباني لأن كلمة « حق » قد تدل أيضاً على طاعة الله . ويتكلم الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتاب الأم ، ط بولاق ١٣٢٥ ج ٧ ص ٥٦ ، والشيرازي الشافعي المذهب في « التنبيه في الفقه » ص ٢٣٩ والتي تليها في كلامهما عن صيغ القسم عن المعنيين الذين تدل عليهما كلمة حق . وكذلك قولك : « ووجه الله » يمين عند أبي يوسف ، لأن الوجه يذكر بمعنى الذات . قال الله تعالى « وبنى وجه ربك » ، وهو ليس يمين عند أبي حنيفة لأن الوجه يراد به ذات الله ويراد به ثوابه (فعل ذلك لابتغاء وجه الله) . ويبحث الحنفية (كما نجد في شرح الحدادي على المختصر للقدوري ص ٢٤٨ ط وفي السكافي للنسفي ص ٤٦٧ ط) وكذلك الشافعية (انظر التنبيه في الفقه للشيرازي ص ٢٣٩ والتي تليها ، والوجيز للغزالي مخطوط باريس ٩٨٥ ص ٢٥٧) ، وقارن ما جاء في كتاب الأم للشافعي ج ٧ ص ٥٦ من الكلام عن قول المقيم : « وقدرة الله » في صحة قول القائل : وعلم الله وقدرة الله ، لأن العلم والقدرة يدلان على علم الله وقدرته وكذلك على المعلوم والمقدور أيضاً . وينسب النسفي إلى أحناف العراق القول بعدم صحة قول المقيم : « علم الله » استناداً إلى هذا التمييز بين المعنيين الذين تدل عليهما كلمة قدرة وعلم ؛ أما هو فإنه يعتبر هذا القسم غير صحيح ، لأنه غير متعارف . أما رأي الشيعة الإثنا عشرية فهو ، كما يحكى الحلبي في كتاب شرائع الإسلام ص ٣٨٠ ، أن قول القائل : « وقدرة الله » و « علم الله » لا يكون صحيحاً إلا إذا قصد كون الله قادراً وعالماً ؛ أما إذا ==

غير الله فهو مخلوق^(١)، فأخرجها من طريقته في الفقه، وأجاب عنها على مذهبه^(٢) .

وبمناسبة ما يذكره الإمام أحمد بن حنبل ينبغي الإشارة إلى ما فعله بشر بن العتير . من التفرقة بين الجهم وبين عمرو بن عبيد . وقد لا تكون هذه التفرقة مجرد اتفاق ، بل ربما تكون فيها إشارة إلى وقائع تاريخية ؛ وإن بشراً^(٣) ليباعد في آيات له ما بين الجهم ، رئيس

== كان المقصور في القسم بهذه الصيغة راجعاً إلى المعاني الموجبة للحال فالقسم غير صحيح ؛ وربما يكون في هذا إشارة إلى القول بالحال الوارد كثيراً في أبحاث التكلمين انظر ما كتبه هورتن M. Horten في مجلة جمعية المستشرقين الألمان . M. Horten, ZDMG, 1909, S. 303 ff.

ويقول الحلي في « شرائع الإسلام » ، ص ٣٨٠ إن القسم بالقرآن غير جائز عند الاثنا عشرية ، راجع أيضاً كتاب « تهذيب الأحكام » لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ط. ١٣١٧ هـ ص ٢٧٠ والتي تلها ، حيث يذكر الرأي القائل بأنه يجوز أن يسمح لأهل الكتاب أحياناً بأن يسموا بكتبهم المقدسة ، وذلك استناداً إلى بعض أحداث متعارضة فيما بينها . أما المسلمون فيجب ألا يحلقوا إلا بالله . أما عن أهل السنة فيقول عبد الوهاب الشعراني في كتاب الميزان ط. مصر ، ١٢٧٩ هـ ، ج ٢ ص ١٤٥) إن جميع الأئمة في المذاهب الأربعة ، متفقون على أن القسمة بالقرآن أو بالمصحف جائز . ولعل ما يقوله الشعراني غير صحيح ؛ فالنفي ، وهو حنفي (الكافي ص ٤٦٧ ط) ، والقدوري (المختصر ص ١٣٣ و) ، وهو حنفي أيضاً ، لا يجوز أن الحلف بالقرآن . وعبد القادر الشيباني من الحنابلة (نيل المآرب ص ١٣٢) يقول ببسبأ عام وهو أنه لا يجوز الحلف بمخلوق ، والقسم عنده صحيح بالقرآن . وكذلك القسم بسورة أو آية منه ، والقسم بالنوراة والإنجيل وغيرها من الكتب المنزلة . وكذلك أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية (التنبيه ص ٢٣٩) يجوز القسم بالقرآن .

أما فيما يتعلق بمذهب المالكية في هذه المسألة التي تناولناها فراجع ترجمة جويدى (I. Guidi) وستلانا (D. Santillana) لكتاب المختصر لحليل بن إسحاق ، ميلانو ١٩١٩ ، ج ٢ ص ٦٥٤ ، وراجع الوطائ . لمالك بن أنس ، ط . تونس ، ١٢٨٠ هـ ص ١٧٨ ؛ أما فيما يتعلق بالأحاديث التي نهى فيها عن اقسام بغير الله فانظر ، A. J. Wensinck, A Handlook of early Muhammadan tradition, Leiden, 1927, S. 178 تحت عنوان oath ؛ وفيما يتعلق بالقسم بالقرآن قارن أيضاً Goldziher, Muhammedanische Studien. II, S. 255.

ولا نستطيع في هذا المقام استقصاء البحث في المسائل الفقهية التي عرضناها ، وقد أردت أن أئين بما ذكرت من معلومات مبلغ التأثير العظيم الذي أحدثته مباحث التكلمين في الصفات الإلهية وفي مسألة خلق القرآن وفي تأويل القرآن بما يتفق مع هذه المباحث ، وفي مذاهب الفقهاء في هذه المسألة . ومن الواضح أن الآراء المنسوبة لأبي حنيفة في نص كتاب الأوائل الذي ذكرناه ترجع إلى وجهة النظر الحنفية في هذه المسألة الفقهية .

(١) اتهم البخاري المحدث الصهور وكذلك داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري بالقول بخلق القرآن . ويقال إن الإمام أحمد بن حنبل أبي أن يقابل داود لهذا السب . انظر فيما يتعلق بالبخاري ما كتبه L. Krehl في مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG. م ٤ ، ١٨٥٠ ص ٦ ، وفيما يتعلق بداود كتاب جولدزهر عن الظاهرية ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) يلي ذلك في كتاب الأوائل مباشرة قول غريب ، وهو أن جهم بن صفوان أول من زعم أن الله لم يزل متكلماً . قارن ما ذكره ابن حنبل ، مناقضا لهذا ، من أن الجهم أنكر أن يكون الله متكلماً ؛ انظر الرد ص ٣١٥ ومواضع أخرى . (٣) كتاب الانتصار ص ١٣٤ .

الجهمية ، وبين عمرو بن عبيد وأصحابه المعتزلة أكبر المباحدة .

وتظهر لنا فيما حكاه ابن المرتضى من أخبار عن العلاقات القديمة بين الجهم والمعتزلة ، نزعة واضحة من نزعات هؤلاء . يحكي ابن المرتضى أن مناظرة قامت بين حفص بن سالم ، وهو الداعي الذي أرسله واصل إلى خراسان ، وبين الجهم في مسجد ترمذ ، وأن حفصاً ظهر عليه ، فرجع الجهم إلى قول أهل الحق ؛ فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قوله الباطل^(١) . ويحدثنا ابن المرتضى^(٢) أن بعض السمنية قالوا للجهم بن صفوان : هل يخرج المروء عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك ، هل عرفته بأيها ؟ قال : لا ، قالوا : فهو إذن مجهول ؟ فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة ، هو الدليل^(٣) الذي يميز به الإنسان بين الحي والميت ، وبين العاقل والمجنون ؛ فلما قال ذلك جهم للسمنية قالوا : ليس هذا من كلامك ، فأخبرهم ، فخرجوا إلى واصل وكلوه ، وأجابوه إلى الإسلام .

ونجد لهذه القصة ، التي يمكن أن نجعل لها شأنًا هاماً في نشاط الجهم بعد ذلك صورة أقدم عند ابن حنبل^(٤) ؛ فهو يحدثنا أن الجهم وأناساً من السمنية تكلموا بعد أن اتفقوا على أنه ، إن ظهرت حجبتهم عليه دخل في دينهم ، وإن ظهرت حجته عليهم دخلوا في دينه ؛ قال له السمنية : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ فقال الجهم : نعم ؛ فقالوا له : فهل رأيت إلهك ؟ قال : لا ؛ قالوا : فهل [سمعت] كلامه ؟ قال : لا ؛ قالوا : فشمت له رائحة ؟ قال : لا ؛ قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا ، قالوا : فايدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم ، ولم يذّر ما يقول أو يعين يوماً ، ثم استدرك الحجة الآتية : فسأل السمنى : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ قال : نعم ؛ قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال : لا ؛ فوجدت له حساً أو مجساً ؟ قال : لا ؛ [قال الجهم] : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون

(١) ذكر المعتزلة ص ١٩ . (٢) ذكر المعتزلة ص ٢١ .

(٣) قارن ما جاء في كتاب الأوائل منسوباً لواصل من القول بحجة العقل باعتبارها مصدراً للمعرفة ؛

واظن ما تقدم ص ١٢٦

(٤) الرد ص ٣١٤ .

مكان . ويقول ابن حنبل إن الجهم بنى على هذا كلامه في ذات الله . وقد تكون حكاية^(١) ابن المرتضى لهذه القصة وما حكاها من المناظرة بين الجهم وبين داعية واصل ذكرى باقية لعلاقات قديمة بين الجهمية والمعتزلة . وعندنا من الأسباب ما يبرر لنا أن نقول إن المعتزلة ، في علاقاتهم مع الجهمية ، لم يكونوا يعطونهم فقط ، بل كانوا يأخذون منهم أيضا ؛ لكن المصادر التي بين أيدينا لا تكفي في الوصول إلى استنتاجات أدق .

(١) ويمكن أن نستنبط من الأمثلة التي تحكى عن واصل لبيان وظيفة الدليل أن قصة ابن المرتضى ربما ترجع في أصلها إلى حكاية قريبة من حكاية ابن حنبل (انظر ما تقدم ص ١٢٩) ؛ وهذه الأمثلة تتعلق بأفعال الروح .



هنا ينتهي كتاب الدكتور بينيس ، وقد أشار في أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث في الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين للعلامة الألماني المرحوم أوتو بريترل ؛ وقد رأيت لإكالا للنفع أن ألحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ بريترل ؛ وهكذا يكون بين يدي القارئ أحدث ما كتبه المستشرقون في الموضوع (المترجم)

مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام

بحث في مسألة العلاقات بين علم الكلام الأول عند أهل الإسلام
وبين الفلسفة اليونانية

كتبه المستشرق الألماني المرحوم أوتو بريتل Otto Pretzl
الأستاذ بجامعة ميونيخ والتوفى في الحرب العالمية القرية
في

مجلة الإسلام Der Islam الألمانية

المجلد التاسع عشر ، ١٩٣١ ، من ص ١١٧ — ١٣٠

إن أكبر المراجع التي كان يُعْتَدُّ عليها حتى الآن في بيان الآراء الفلسفية لمتكلمي الإسلام الأولين هي مراجع تاريخ العقائد لابن حزم والشهرستاني والأيجي أوحى من جاء بعدهم. وكل هؤلاء المؤلفين كانت لهم خبرة كبيرة بالفلسفة اليونانية ، على تفاوت فيما بينهم ؛ كما أنهم كلهم ينتمون إلى عصور كان علم العقائد الإسلامية فيها قد تمثل الآراء الأرسطية في صورة دينية فلسفية ، وجعلها جزءاً من نفسه ، بحيث أن محتوى هذا العلم نفسه لا يمكن تصوُّره مقطوعاً العلاقة بفلسفة اليونان ، سواء ظهرت هذه العلاقة في صورة القبول والاستعارة للآراء الفلسفية ، أو في صورة الإنكار والرفض لها . أما إن هذه العلاقة بين الفلسفة وبين علم الكلام في العصر المتأخر كانت موجودة فهو لا يمكن إنكاره . أما ما يُقال عن وجودها في العصور الأولى لعلم الكلام ، فإنه يرجع إلى أن آراء المتكلمين الأولين كانت ، حتى الآن ، لا سبيل إلى جمعها ومعرفة إلا من مصنفات المتكلمين المتأخرين ؛ وبهذا كان مصير تلك الطائفة الأولى من متكلمي الإسلام هو من وجه ما مصير فلاسفة اليونان الذين جاءوا قبل سقراط ؛ لأن الحكم على هؤلاء الفلاسفة أيضاً كان ، حتى العصر الأخير ، غير ميسور إلا بالاعتماد على مراجع تتحرك في اتجاه طريقة التفكير الأرسطية ، على تفاوت فيما بينها .

ولكن ظهور كتاب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » [لأبي الحسن الأشعري] ، وهو الذى نشره هـ . ريتير H. Ritter^(١) ، قد وضع المشتغلين بالدراسات الإسلامية أمام واجب جديد ، هو إعادة النظر فى أبحاثهم فى كثير من النقاط^(٢) . وكان الكتابان اللذان ظهرا قبل كتاب الأشعري ، وهما : « كتاب الفرق بين الفرق »^(٣) ، لعبد القاهر البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ و « كتاب الانتصار »^(٤) ، لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط ، رغم ما لهما من قيمة كبيرة فى إكمال كتاب الأشعري ، أقل نفعاً من هذا الكتاب فى معرفة آراء المتكلمين الأولين ؛ وذلك لما ينزعان إليه من الدفاع عن آراء صاحبيهما ومن المهاجمة لآراء الخصوم . أما الأشعري فإنه ، وإن كان يصرِّح^(٥) بانتسابه « لأصحاب الحديث وأهل السنة » ، يتوقف فى الغالب عن الحكم على ما يذكره من الآراء ، ويقول إن الإسلام شامل لجميع الفرق رغم تباينها^(٦) .

يبتدئ الأشعري الجزء الثانى من « مقالاته » ببيان مختلف الآراء فى الجسم ، والجزء الذى لا يتجزأ ، والجوهر ، والعرض ، والإنسان ونحو ذلك ؛ وهذا أول بيان معروف لنا ، تُعرض فيه المفهومات الفلسفية الكبرى عرضاً منظماً على طريقة . فنحن نستطيع أن نعرف من ذكر الأشعري لبعض أسماء الكتب أن المتكلمين الأولين كتبوا أبحاثاً مفردة عرضوا فيها مسائل مما تبخه الفلسفة ، وأن النظام مثلاً ألف كتاباً فى « الجزء » الذى لا يتجزأ^(٧) . أما العرض المنهجي المنظم لجملة آراء المتكلمين فقير موجود ، فيما نعلم ؛ والأرجح أن الأشعري لم يكن له سلف فى البحث يعتمد عليه ويواصل عمله . فعلى حين أنه فى عرضه للمسائل

(١) هو الجزء الأول من السلسلة التى ينشرها ريتير فى استانبول بعنوان « المكتبة الإسلامية » Bibliotheca islamica ؛ وقد ظهر عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ .

(٢) راجع مقال هـ . س . نيرج H. S. Nyberg عن كتاب « الرد على الزنديق المين » وذلك بعنوان : Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus ، فى المجلة الأدبية للمستشرقين Orientalistische Literaturzeitung ، المجلد ٣٢ قسم ٦ عام ١٩٢٩ ؛ وراجع أيضاً بحث هـ . هـ . شيدر H. H. Schaefer بعنوان : Der Orient und das griechische Erbe أى « الشرق والميراث اليوناني » فى مجموعة Die Antike مجلد ٤ (١٩٢٨) ، ص ٢٦١ .

(٣) نشره محمد بدر بالقاهرة عام ١٩١٠ . (٤) نشره نيرج بالقاهرة عام ١٩٢٥ .

(٥) راجع كتاب المقالات ص ٢٩٧ س ٧ ، ٨ . (٦) نفس المصدر ص ٢ س ٢ .

(٧) المقالات ص ٣١٦ س ١ .

الكلامية ينظم الأفكار والآراء بعض التنظيم — وإن كان يعرض في ذلك أحياناً تكراراً لا ضرورة له ، وترتيب لم يُسَعِّدْهُ فيه التوفيق — فإنه في عرضه المنهجى للآراء الفلسفية تعوزه القيادة المتمكنة من نفسها إغوازاً واضحاً جداً ؛ فالتكرار هنا أكثر ، وعناوين الفصول لا تتفق في كثير من الأحيان مع ما تعالجه ؛ كما نجد ذلك مثلاً لو قارنا العنوان بالموضوع في ص ٣٠٤ س ٩^(١) ؛ وفي الفصل الذى عنوانه : واختلفوا هل يجوز . . . ص ٣١٣ — ٣١٤ ، لا تتفق مع العنوان إلا ثلاثة أسطر ، والستة أسطر التالية هى مواصلة للكلام فى شيء قد تقدم من قبل . وهو فى القسم الأول من ص ٣٠١ وما بعدها يذكر إلى جانب تعريف الجسم مختلف الآراء فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهذا ما يكرِّره ويوسِّعه فى الجملة فى ص ٣١٤ وما يليها ؛ وهو فى القسم الذى تكلم فيه عن الأجسام فى ص ٣٠١ لا يزيد كثيراً عما يكرره فى كلامه عن الإنسان فى ص ٣٢٩ وما بعدها ، حتى إنه ل يبدو كأنما كان الكلام عن الجسد الإنسانى مقدمة لكلامه عن الجسم بوجه عام . وهذه الوجوه من النقص فى التأليف تظهر فى كل كتابه ؛ ولكن ظهورها بكثرة فى بيانه للآراء الفلسفية يدل ، فيما أرى ، على أنه فى ذلك كان يسلك طريقاً لم يطرقها أحد قبله .

على أن جمع الأشعرى لمختلف الآراء الفلسفية لا يزيدنا من حيث الموضوع كثيراً بالنسبة لما نعرفه من المراجع المعروفة لنا حتى الآن ؛ لكنه يكفى لإلقاء نور جديد على العلاقة بين متكلمى الأسلام الأولين وبين الفلسفة اليونانية ؛ وهذا ما سنحاول بيانه فيما يلى بالنسبة لمشكلة الجزء الذى لا يتجزأ بين المسلمين .

يمكن تقسيم الآراء المختلفة فى الأجسام ، وهى الآراء التى لم يسعد الأشعرى فى ترتيبها التوفيق التام ، إلى سبع طوائف :

١ — الجسم جوهر ، وهو يحتمل الأعراض ؛ والجوهر والجسم مفهومان متكافئان فى المعنى ، وهذا هو رأى الصالحى (ص ٣٠١) وجماعة من الروافض (ص ٦٠ س ٣) .

٢ — ويرى بعض البغداديين ، مثل عيسى الصوفى فى ظن الأشعرى (ص ٣٠٢ س ٤) ؛ وكذلك الأسكافى (٩/٣٠٢) ، والجُبَّائى (٨/٣٠٣) ، وجماعة من الروافض أن ماهية

(١) الخلاف هنا غير واضح (المترجم) .

الجسم هي في اجتماع الأجزاء التي لا تتجزأ وتأليفها ؛ وهذه الأجزاء هي اثنان على الأقل ؛
أو هي اثنان فقط ، كما عند أبي بشر صالح بن أبي صالح (١٠/٣٠٢) .

٣ — وعند أبي الهذيل الجسم ماله يمين وشمال ، وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ؛
وجزآن لا يتجزآن يتألف منهما الطول ، وآخران يؤلفان العرض ، وآخران يؤلفان العمق
(١٦/٣٠٢) .

٤ — وكثير من المتكلمين يُعرّفون الجسم بأنه الطويل العريض العميق ؛ ولكن
آراءهم تختلف في التفاصيل :

(١) فعند معمر يتألف الطول والعرض كل منهما من جزئين لا يتجزآن ؛ والعمق
يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء أخرى (٩/٣٠٣) .
(ب) وعند هشام بن عمرو القُوطي يتألف الجسم من ستة أركان ، كل منها ستة
أجزاء ، فالذي جعله أبو الهذيل جزءاً جعله هشام ركناً ، بحيث يكون أقل الأجسام ستة
وثلاثين جزءاً (١/٣٠٤) .

٥ — وعند هشام بن الحكم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ؛ غير أن التعريف
المذكور في ص ١١/٣٠٤ مضللٌ وغير كامل ، ويجب إكمالُه من ص ١٢/٥٩ . والجسم
والموجود والشيء هي عند هشام معانٍ متكافئة ، بحيث أن الله عنده جسم ، لأنه شيء موجود ،
وبحيث أن الأعراض أجسام . والنظام يقول بما يشبه ذلك (ص ١٣/٣٠٤ ، ٣٥٨ ،
٣٤٧ ، ٤٠٤) .

٦ — وعند عباد بن سليمان يتألف الجسم من جوهر وأعراض لا تنفك منه ؛ والجسم
مكان (١٦/٣٠٤) .

٧ — وعند ضرار بن عمرو أن الجسم مؤلف من أعراض مجتمعة ، وهذه الأعراض
المجتمعة هي الجسم الذي يحتمل الأعراض إذا دخلت عليه (٦/٣٠٥)^(١) ؛ وحفص الفرد
والحسين النجار هما من أصحاب هذا الرأي ، كما يؤخذ من كلام الأشعري في ٣١٧/١٣ .
ويمكن تقسيم آراء هؤلاء المتكلمين المذكورين فيما يتعلق بالأجزاء التي لا تتجزأ وباحتمالها
للأعراض إلى ثلاث طوائف :

(١) هنا يقترح بريتل لهذا النص قراءة غير وجيهة (المترجم) .

١ — عند الصالحى أن الجزء الذى لا يتجزأ جسم ، وهو يحتمل الأعراض (٥/٣٠١) ؛ فنظريته فى الجزء الذى لا ينقسم هى نظرية فى القول بالأجسام الصغيرة (Korpuskulartheorie) ^(١) .

٢ — كل الآخرين ينكرون أن يكون للجزء الذى لا ينقسم مساحة ، فهم يمثلون فيما يتعلق بالجواهر الفرد نظرية النقط الرياضية ؛ أما من حيث التفاصيل :

فإن أبا الهذيل يرى أن الله يقدر على أن يفرق الجسم ويبطل كل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وليس للجزء حجم ولا مساحة ، لكنه يقبل الجامعة والمفارقة لغيره ؛ وهو يوصف بالحركة والسكون والألكوان ^(٢) ، و يجاوز الانفراد وعماسة ستة أمثاله . وهو يمكن بقدرة الله أن يرى ويدرك ؛ ولكن لا يجوز عليه اللون والطم والرائحة والحياة والعلم والقدرة والعلم ، فهذه لا تجوز إلا على الأجسام (١٠/٣٠٧ ، ١١/٣١١ ، ١٢/٣١٤) .

والجبائى يقول إن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بجسم ، ولا مساحة له ولا حجم ؛ ويجوز عليه عند الجبائى الحركة والسكون والألوان والألكوان والماسّة والطم والرائحة ، ولا يجوز عليه الطول والتأليف والعلم والقدرة والحياة (١٠/٣٠٧ ، ٣/٣١٢ ، ٧/٣١٥) .

والقوْطى يقول إن الجزء الذى لا ينقسم ليس جسماً فلا تجوز عليه الماسّة ، بل إن محتمل الأعراض هو الركن المؤلف من ستة أجزاء (٣/٣٠٤ ، ٥/٣١١ ، ١٤/٣١٥) .

ومعمر يشبه أبا الهذيل فى قوله إن الجزء الذى لا يتجزأ ليس بجسم لكنه يقول إن الأجزاء توجد أعراضها ، بحيث إن كل جزء يفصل فى نفسه ما يحل فيه من الأعراض (٩/٣٠٣ ، ١٠/٣٠٧) .

(١) راجع ملاحظة بينس على هذا فيما تقدم من كتابه ص ٦ (المترجم) .

(٢) لفظ الكون عند الأشعرى يوجد على معنيين : على معنى مصدر كان فهو بمعنى الوجود والحدوث وعلى معنى الوضع فى المكان كالكون عنة أو الكون يسرة (٢/٣٢٧ — ٣) والكون بمعنى عرض فى الجزء الذى لا يتجزأ لا يمكن أن يكون له إلا هذا المعنى الثانى ، وهو يوازى لفظ ποσιν (= الدوران أو الانقلاب) عند أصحاب النرة من اليونان ولفظ θέσις (= الوضع) عند أرسطو ، راجع كتاب ديلز H. Diels عن أقوال الفلاسفة الذين قبل سقراط (34 A 6) وكتاب ما بعد الطبيعة (15 b 985 A 4) [هذا والمعنى مرتبطان لأن الكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه تسمى عند المتكلمين الألكوان الأربعة ، أما موازاة الكون للفظين اليونانيين فهى غير دقيقة — المترجم] .

تتفق هذه الآراء المتقدمة في أنها لا تعترف اعترافاً صريحاً بإمكان وجود الجزء الذى لا يتجزأ فعلاً .

٣ - وإلى جانب هذا نجد رأيين آخرين يكوّنان المجموعة الثالثة ، وهما يُنكران بصراحة انفراد الجزء الذى لا يتجزأ ، ويعتبرانه شيئاً معلوماً فقط (١٥/٣١٦) وهما :

رأى عبّاد بن سليمان : وهو أن الجزء شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا هو بنى جهات ولا مما يشغل الأماكن ، ولا يجوز عليه أن ينفرد (١/٣١٦) .

ورأى لشخص لم يسمّه النظام (١٣/٣١٦) فيما نقل الأشعري من كتابه ، وهو « أن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا يتجزأ ؛ فمن سأل عن جزء منها فأنما يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ولكنه يُعَلَّم » .

ومن هذا القبيل رأى يظن الأشعري أنه رأى عيسى الصوفى من معتزلة بغداد ، وهو أن الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر كان كل منهما جسماً في حال الاجتماع ؛ لأنه مؤتلف بالآخر ؛ فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسماً . وهذا رأى هو من وجه ما ، جمع بين مذهب الأجسام الصغيرة المذكور في رقم ١ وبين الرأى المذكور في رقم ٢ .

وقبل أن نبحث الآراء المتقدمة عن الجسم والجزء من حيث أهمية ما تتضمنه لا بد من الإشارة إلى ظاهرة جديرة بالملاحظة في لغة المتكلمين الأولين . فليس من الواضح لأول وهلة إلى أى حد أثبت الأشعري طريقتهم الاصطلاحية ولاحظها ؛ لكن التوافق الكبير بين كتاب الانتصار وكتاب المقالات من شأنه أن يؤيد هذه الملاحظة التالية ويقرّبها من اليقين : إن لغة هؤلاء المتكلمين حسّية بالكلية ، وهى تدل على مقدرة قليلة جداً على التجريد ، فلننظر مثلاً في هذه العبارة التى لا تتم عن حرية ونسوج في طريقة التعبير ، وهى التى تتردد مراراً كثيرة في كتابي المقالات والانتصار لبيان قدرة الله على « الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً ، بل يحدث سكونا » (١٠/٣١٢) وغير ذلك من المواضع ، وذلك للتعبير عن فكرة بسيطة هى رفع الثقل وإبطال فعله . ولكننا نجد ، إلى جانب الاصطلاحات الكلامية والفلسفية التى استحدثها المتكلمون ،

اصطلاحاتٍ أخرى معروفة في الفلسفة اليونانية ، مثل : الجزء الذي لا يتجزأ ، الجوهر ، العرض ، ونحوها ؛ وهذا كان يمكن حتى الآن تركه جانبا وعدم النظر فيه على اعتبار أنه ليس له كبير شأن ؛ وذلك لأنه كان يُظن أنه راجع إلى تأثير الفلسفة اليونانية وأن هذا يفسر وجوده تفسيراً كافياً . ولكن ما يلاحظ من أن لغة كتاب الانتصار والمقاتلات غير فلسفية وأيضاً ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الأولين في الإسلام بحسب هذين الكتائين يُظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالاً ، هذا يحمل اصطلاحات المتكلمين الأولين^(١) أهلاً لعناية أكبر بما وُجّه لها . فعلى الرغم مما يبدو من أن الاصطلاحات الكلامية هي عين ما يقابلها في الفلسفة اليونانية فإنه يتبين من البحث الدقيق فوارقٌ كبيرة .

وإن الاصطلاحات التي تقدم ذكرها كان لها في أول عهد علم الكلام الإسلامي مدى انطباق أوسع كثيراً مما نفهم منها في العادة ؛ وذلك إنما كان ممكناً على حساب جعل مدلولها سطحياً جداً ونحيفاً جداً ضعيف الخلاصة . ويصدق عليها مثال ذكره هـ. ديلز H. Diels في مناسبة أخرى في كتابه المسمى (Elementum) (ط. ليتزج ١٨٩٩ ص ٤١) وهو « مثال العملة التي

(١) يجب ترك الشواهد المفردة على ما قبل عن الاصطلاحات إلى فهرس يُعمل للألفاظ الاصطلاحية الواردة في المقالات ؛ غير أن لفظي « جوهر » و « جزء لا يتجزأ » يمتحان بحثاً عميقاً لإمكان فهم ما يلي : يذكر الأشعري في ص ١٤/٣٠٦ مختلف الآراء عن الجوهر ؛ لكنه لا يذكر إلا الآراء التي تنبئ على أن لفظ الجوهر يدل على « القائم بذاته » (Substanz) . وفيما يلي ذلك (٨/٣٠٧) يدل استعمال لفظ الجوهر غالباً على « القائم بذاته » ولكن في ص ١٠/٣٠٧ نجد أن عبارة « الجوهر الذي لا يتقسم » ترادف تماماً عبارة « الجزء الذي لا يتجزأ » ؛ وهذا الاستعمال الأخير نجده في كلام الأشعري بعد ذلك (٩/٣٠٩) ؛ ولكن يذكر في عنوان الفصل لفظ « الجوهر الواحد » بمعنى « الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان منفرداً » وهذا يتجلى بوضوح في ص ١٤/٣٠٩ ، بحيث إن عبارة « الجوهر الواحد » تدل على الجزء الذي لا يتجزأ ، وهي في هذا مثل عبارة « الجزء الواحد » دون زيادة عبارة « الذي لا يتجزأ » كما عند النظام دائماً . ونجد أحياناً أن لفظ « الجوهر » دون زيادة يدل على الجزء الذي لا يتجزأ (١٤/٣١١) ، كما يدل على ذلك البحث في إمكان أن يعرّف الله الجوهر عن الأعراض في ص ١٢/٣١١ — ١٠ ، ١١/٣١١ ، فالكلام ليس هنا عن تعرية الجواهر الجسمية بل عن تعرية الجواهر المفردة . ومن الطريف أن نجد أن ثم شواهد تدل صراحة على استعمال قدماء المتكلمين مثل هشام بن الحكم (ص ٨/٣١١) ، وتدل ص ١٤/٣١٥ على أنه هو المقصود) وأبى الهذيل ومعمّر وغيرهم لفظ الجوهر . وإن حالة الاصطلاحات كما نجدها عند الأشعري تدعو إلى الظن بأن الكلمة الفارسية « جوهر » دخلت إلى العربية دالة في أول الأمر على الجزء الذي لا يتجزأ ، فلما اختص لفظ الجوهر بعد ذلك بمعنى الشيء القائم بذاته حتم ذلك إضافة عبارة « الذي لا يتقسم » لفظ الجوهر ، لكي يدل على الجزء الذي لا يتجزأ . [انظر ملاحظة بينيس على هذا الرأي الأخير فيما تقدم من كتابه ص ٤ — المرجع] .

قد قلت قيمتها ؛ وهذا حكم نصدره ، ثم نبرهن عليه بعد ذلك .

ولفظ الأعراض يستعمل في الدلالة على الأعراض من حيث أنها مقابلة للجوهر ؛ ولكنه يستعمل أيضا للدلالة على الأفعال والصفات والحواس مطلقاً ، دون تعلق بحامل لها ، وهو يستعمل أيضا للدلالة على ما يقابل الجسم وجزء الجوهر الجسمي .

ويقابل ذلك تماماً أن لفظ الجوهر لا يدل على القائم بذاته فحسب بل على الجوهر الفردي الذي لا ينقسم أيضاً ؛ ولكن مما يستلفت النظر أن هذا اللفظ ، لفظ الجوهر ، أقل شأنًا واستعمالاً عند متكلمي الإسلام من لفظ الجسم الذي يعتبر في كثير من الأحيان مرادفاً له .

ونجد الظاهرة نفسها أيضاً بالنسبة لاستعمال اللفظ العربي الدال على الجوهر الفردي ، وهو عبارة « الجزء الذي لا يتجزأ » ، فهي لا تدل على أكثر مما يشترك فيه جميع المتكلمين من القول بما تدل عليه العبارة ؛ لكنها لا تتضمن في ذاتها معنى آخر محدداً بالاصطلاح ، بحيث لا يمكن ، إذا أردنا التدقيق ، أن نعتبره من الاصطلاحات ، بل إنه حتى معنى « الجزء » ليس داخلًا في كل أحوال استعماله ، أو هو على أي حال بعيد عنه جداً في بعض الأحيان ، كما في تسمية الروح أو الإنسان « جزءاً لا يتجزأ » ؛ وهو ما يجب أن يكون موضع بحث .

إن مذهب الجزء الذي لا يتجزأ عند من يذكرهم الأشعرى من متكلمي الإسلام الأولين لا يبرهن بوجه من حيث محتواه على شيء يدل على أصله . فإن فكرة « الجزء » هي عند أصحاب هذا المذهب من القدماء والمحدثين نهاية لبحث عن تفسير شامل موحد للكون ، هي نتيجة تفكير يرمي إلى تعريف العنصر الباقي في الأشياء على ما تتعرض له من حدوث وفناء ، ولكننا لا نجد في مصادر آراء المتكلمين الأولى أي أثر لمثل هذا التفكير ، بل يبدو كما لو أن علم الكلام لم يكن يدعو إلى ذلك التفكير ، وذلك لأن ما جاء في الوحي من تقرير الخلق حال من أول الأمر دون البحث عن الأمور الأخيرة والعلل والعناصر الأولى في الطبيعة . وإذا كان علم الكلام في عصوره المتأخرة قد أدخل مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في تفسير خلق الكون ، واعتبر هذا الخلق « تأليفاً » ، فإن هذا الرأي يبرهن بوضوح على أنه محاولة لتبرير وجود فكرة الجزء ، وهو تبرير متأخر في الزمان عن القول بالجزء ، لأنه يبنى عليه أكثر من أن يفسر ظهوره .

وعلى أننا أيضا لا نجد في مختلف التعريفات التي ذُكرت للجزء الذي لا ينقسم أثراً يدل على أنها نتيجة بحث عن الأمور الأخيرة في الطبيعة ، ورغم ما بين هذه التعريفات من اختلاف كبير فإنها جميعاً تتفق في أنها لا تحدد الجوهر الفرد من حيث ماهيته ، ولا تقرر شيئاً فيما إذا كانت الأجزاء التي لا تتجزأ متشابهة أم هي مختلفة في صفاتها ، ولا تقول بعد ذلك شيئاً عن فعلها أو علاقتها بحدوث الأشياء وفنائها ، فهي لا تبين مثلاً إن كان فعلها ميكانيكياً أو كيمائياً أو ديناميكياً خالصاً ؛ وهذا كله ضروري في مذهب الجوهر الفرد ، إذا كان مذهباً يفسر الطبيعة ، ضرورة المحمول للموضوع في القضية المنطقية .

وما يدل دلالة واضحة على أن الجواهر الأفراد لم تكن عند المتكلمين الأولين عوامل أو مبادئ طبيعية في حدوث الأشياء وفنائها ما يُحكى عن أبي الهذيل العلاف من قول يقلب المشكلة قلباً ، وهو « أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ » (المقالات ص ٣١٤ س ١٢) ؛ وبإزاء هذا القول يدل سؤال الأشعرى عما إذا كان الجسم يجوز أن يتفرق ، على تقدم جوهرى ، وذلك على الأقل في الاتجاه نحو إدخال فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في نظام الطبيعة على النحو الذي نجده فيه في علم الكلام عند المتأخرين^(١) .

وما يمنع من اعتبار أن معنى الجزء الذي لا ينقسم نتيجة لتفكير مستقل في داخل علم الكلام الإسلامى ما قد بَيَّنَّاه من خلاف كبير في مفهوم الجزء ، ونحن من جهة أخرى نجد للجزء الذي لا يتجزأ تسمية تتجلى فيها الوحدة والتجريد ، ولكن ذلك الخلاف لا يمكن أن يؤدي إلى هذه التسمية الموحدة ، ولا يمكن أن يفسرها . وعلى حين أننا نجد للجوهر الفرد في الفلسفة اليونانية المبكرة من مختلف الأسماء بقدر ما نجد من مذاهب مختلفة في الجوهر الفرد ، بل نحن نجد من الأسماء أكثر مما نجد من المذاهب ، كما بين ذلك هـ . ديلاز H. Diels في كتابه Elementum المشار إليه ، فإننا لا نجد في علم الكلام الإسلامى في الغالب إلا عبارة « الجزء الذي لا يتجزأ » أو « الجزء الواحد » أو لفظ « الجوهر » ، وهو فارسي الأصل . هذه الاعتبارات كلها تدل على أن متكلمي الإسلام عندما أخذوا

(١) غير أن القدم هنا عند الأشعرى غير ظاهر ، لأن لفظ « يتفرق » لا يدل على فعل إيجابي من ناحية الجزء ، ولا يدل على أكثر من معنى الاقسام (الترجم) .

يبحثون في الجزء الذى لا يتجزأ كانت فكرة « الجزء » موجودة أمامهم من قبل . وتدل المراجع العربية على أن ذلك حدث أول ما حدث عند ما ذهب النظام إلى أن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية . ونظراً لأن المفكرين الإسلاميين الأولين لم يكونوا متنبهين إلى الفرق بين اللامتناهى فى الانقسام *ἀπειρον κατὰ διαίρεσιν* وبين اللامتناهى من حيث الأطراف والنهايات *ἀπειρον ἐσχάτοις* ^(١) فإنهم اعتبروا أن فكرة اللامتناهى فى الشيء لا تتفق مع أن يكون مخلوقاً ^(٢) ؛ والمعتزلة خاصة حاربوا رأى القائل بأجزاء لا نهاية لها من حيث هى موضوع للعلم الإلهى ، وذلك على أساس آيات قرآنية مثل : « وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا » (٢٨/٧٢) و« أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ » (٥٨/٤١) . وبذلك صار القول بوجود أجزاء لا تتجزأ متناهية فى العدد ، وهو القول المخالف لما ذهب إليه النظام وهشام ، جزءاً من عقائد المتكلمين ، وبقى كذلك حتى بعد أن صار المتكلمون لا يعتبرون فى قول النظام ما يستحق الاستنكار والتشيع . وليس الذى صار النقطة الكبرى لاهتمام المتكلمين فى أبحاثهم هو وجهة النظرة الكسولوجية التى تتصل بالأجزاء التى تتجزأ اتصالاً ضرورياً ، بل كان مجرد إثبات أو نفي الأجزاء التى لا تتجزأ ؛ وهذه الأجزاء لم تصبح موضع الاهتمام إلا فى الدرجة الثانية من حيث هى موضوعات للعلم الإلهى والقدرة الإلهية وموضوعات للأفعال والحواس الإنسانية ومن حيث هى عناصر مكونة للأجسام .

وإذن فقد كانت فكرة وجود الجزء الذى لا يتجزأ موجودة [من قبل ؛ تلقاها المتكلمون عندما بدأوا أبحاثهم] . ويمنع من ردّ هذه الفكرة إلى فلسفة اليونان — إلى جانب ما تقدم من اعتبارات (ص ١٣٨ وما بعدها) — أيضاً الفوارق الأساسية التالية والموجودة بين مذهب الإسلاميين ومذهب اليونانيين فى الجزء الذى لا يتجزأ ؛ فعند اليونان يلعب شكل الجوهر الفرد ، كما عند أفلاطون ، وكذلك الثقل الذى لا ينفك عن الجواهر الفردة الجسمية ، كما عند ديمقريط وغيره من ممثلى نظرية الأجسام الصغيرة ، دوراً كبيراً ؛ ونحن لا نجد لهاتين الخاصيتين ذكراً عند الأشعرى ، وذلك رغم أنه يجتهد فى ذكر كل الأعراض

(١) انظر كتاب الطبيعة لأرسطو : Phys. 233 a, 25 .

(٢) راجع مثلاً كتاب الاختصار ص ١٠ ، ص ٣٤ (رأى النظام) ، وأيضاً كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٣/٣ .

بحسب رأى واحد واحد من القائلين بالجواهر الذى لا ينقسم . وكذلك لا نجد ذكرًا لما يتصل بفكرة الجواهر الفرد بحكم الضرورة العقلية من القول بوجود الخلاء ، وذلك رغم أن ما بحثه المتكلمون من مسألة الماسة والجاورة والتداخل بين الجواهر ، كما نجد ذلك فى المقالات ص ٣٢٧/٤ ، كان يجب أن يؤدى مباشرة إلى فكرة الخلاء . ومن هذا ينتج لنا أن مذهب الإسلاميين فى الجواهر الفرد لا يمكن أن يعتبر مأخوذاً عن مذاهب متعددة لليونان فى الجواهر الفرد . ويتفق مع هذه النتيجة ما نجده فى المراجع التى نستقى منها معرفتنا بتاريخ مذاهب المتكلمين من أنهم لا يردّون إلى تأثير الفلسفة نظرية « إثبات الجزء الذى لا يتجزأ » ، بل هم على العكس من ذلك ، يردّون إلى تأثير الفلاسفة « إبطال » أو « نقي » الجواهر الأفراد ، أعنى الرأى القائل بانقسام الجسم إلى غير نهاية .

فالشهرستانى يقول فى الملل^(١) « إن النظام » وافق الفلاسفة فى نفي الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة . ويحكى عبد القاهر البغدادى فى الفرق بين الفرق^(٢) مثل ذلك ، فيقول إن النظام أخذ عن هشام [بن الحكم] وعن ملحة الفلاسفة رأيه فى إبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، وبنى على ذلك رأيه فى الطفرة . أما فى موضع آخر^(٣) فلا يردّ عبد القاهر إبطال النظام للجزء ، إلا إلى هشام . ولا يمكن التوفيق بين هاتين الشهادتين [للشهرستانى والبغدادى] ، وبين ما يُذكر فى مصدرين أقدم من ذلك ، وهما كتاب الانتصار وكتاب مقالات الإسلاميين (وأيضاً ما جاء فى كتاب الفرق ص ١٥/٥٠) ، إلا بصعوبة ؛ لأن اعتماد النظام على هشام ظاهر بحسب هذين المصدرين ، ولا يبدو فى قول النظام ، وراء ما قال به هشام ، شىء من شأنه أن يجعل تأثير الفلسفة على آراء النظام محتملاً راجحاً ؛ بل إن المعلومات الدقيقة فى هذين المصدرين تتعارض مع القول بأن النظام كان مُلماً بالآراء الفلسفية المتصلة بذلك . فُيذكر فى المقالات (ص ٦/٣١٨) من التدليل على رأى النظام^(٤) أنه « لاجزء إلا وله جزؤ ... ، ولا نصف إلا وله نصف ، وهذا القول ، من حيث هو دليل ،

(١) ص ٣٨ بحسب طبعة لندن ١٨٤٢ .

(٢) ص ٣/١٢٣ . (٣) ص ١٥/٥٠ .

(٤) إن ما فى المقالات فى هذا الصدد هو حكاية لا تدليل (الترجمة) .

هو افتراض لما لا بد من إثباته *petitio principii* ؛ وطريقة تعبير النظام تسمح لنا بأن نعتبر أن معنى كلامه هو: أن كل نصف له نصف آخر يكمله ، وأن كل جزء يقتضى بالضرورة جزءاً آخر يقابله ^(١) ، هذا على حين أن رأى النظام بحسب حكاية صاحب كتاب الانتصار هو أن كل نصف له نصفان آخران بالقوة (*in potentia*) وأن كل جزء له أجزاء كثيرة . ويذكر صاحب الانتصار (ص ٣٤/٤ ، ص ٣٥/٣) ، دليلاً للنظام ، وهو أنه لا جسم إلا وهو ذو نصف ومحمّل للقسم . فالانقسام إلى غير نهاية [فى نظر النظام] يؤخذ إذن من التجربة [الحسية] من طريق الدليل الاستقرائى ؛ أما من الناحية الفلسفية فليس يمكن إلا طريق واحد ، وهو الاستنباط من فكرة الكم المتصل الرياضى . ومما يدهش الإنسان أكثر من ذلك أنا نجد النظام غير قادر على مواجهة اعتراضات خصومه المبنية على أن اللامتناهى ذو معنيين ، فيحكى الشهرستانى (ص ٣٩) أنه أعترض على النظام بأن التملة إذا مشت على صخرة من طرف إلى طرف فإنها ، بحسب مذهبه فى عدم تنهاى القسمة ، تقطع مالا يتناهى ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ ويذكر البغدادى ^(٢) أن المنانية أزموه أن الروح إذ فارقت البدن ، وكذلك الهامة (روح الظلمة) إذا قطعت بلادها ووافت بلاد النور فإنها ، بحسب مذهبه ، تقطع فى زمان متناهٍ مسافة لا نهاية لها ، وهو مستحيل ^(٣) . ويقول الشهرستانى والبغدادى إن النظام تخلص من ذلك بأن قال بالطرفة ، يعنى أن الجسم يمكن أن يصل من مكان إلى آخر متجاوزاً ما بينهما على سبيل الطرفة ^(٤) ، وهذا مخرج من المأزق ليس بفلسفى ولا بنافع فى الخلاص من الإلزام . وإن مما له معناه أن الخياط ، صاحب كتاب الانتصار لا يذكر فى دفاعه عن النظام هذا المخرج الضعيف الذى جاء به النظام ؛ لأنه قد تبين له أنه لا يمكن التمسك به . ويتم التدليل الذى يذكره صاحب الانتصار على أنه لم يصدر عن النظام نفسه ،

(١) راجع ما يقوله بينيس فى كتابه ص ١٤ هامش رقم ٤ ، وبعض ما يذكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماماً من ناحية النصوص (المترجم) .

(٢) كتاب الفرق ، ص ٦/١٢٤ ، وكتاب الانتصار ص ١٥/٣٢ .

(٣) راجع فيما يتعلق بهذه الإشكالات نفسها الكتاب النحول على أرسطو عن المخطوط التى لا تقسم وقد ترجمه أ. اپلت O. Apelt فى كتاب *Bietr. zur Gesch. d. gr. Philosophie* ط . ليتزج ، ١٨٩١ ص ٢٧١ — ٢٨٦ .

(٤) ويحكى زرقان (مقالات الإسلاميين ص ٦١ س ١٢ — ١٣) أن هشاماً كان يقول بالطرفة . [راجع أيضاً ص ٣٢١ س ٥] .

ولذلك فلا بد أن نعتبر أن التدليل المذكور في كتاب الفرق بين الفرق هو الأصل الصحيح ، فإن الخياط يخرج أولاً فكرة اللامتناهي في الذرع والمساحة ، أي في الامتداد ، وهذا ما لم يقل به النظام ، وما لم يستخدمه خصومه دليلاً من النوع الجدلي الذي يعتمد على الناحية العملية (argumentum ad hominem) ؛ لكن الخياط حين يواصل كلامه بعد ذلك قائلاً إن النظام « إنما أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، [وأنه] زعم أنه ليس من جزء إلا وقد يقسمه الوهمُ بنصفين » فإنه بذلك إنما يكرر رأى النظام ويتجاوز ، عن قصد ، ما في قول النظام من عدم التناهي في الانقسام ، وذلك بأن يؤكد عدم فعليته من جهة (لكن هذا لا يثبت الفرق الجوهرى بين القول باللاتناهي في الانقسام والقول بالجواهر الفرد ؛ لأنه حتى إذا قيل بوجود الجواهر الأفراد فلا يمكن أن يفترض إلا وجود قسمة بالقوة لا قسمة بالفعل في الجسم ، هذا الجسم الذى يعد في نظر القدماء شيئاً متصلاً) ؛ وهو من جهة أخرى يريد بذكره للنصفين ، فيما يظهر ، أن يلطف من مذهب النظام أو أن يظهره في مظهر القبول .

وعلى هذا فإن النظام لا يشترك مع الفلاسفة في شيء سوى مجرد القول بأن الجسم يقبل الانقسام إلى غير نهاية ، أما فيما وراء ذلك فإنه لا يبدو منه ما يدل على أقل إلزام بالمشكلة . ولكن بما أن رأى النظام في عدم تناهى التجزؤ في الأجسام قد قال به هشام بن الحكم من قبل ، كما نجد ذلك في كتاب المقالات (ص ٥٩/٤ — ٥) ، فلا بد أن يبدو لنا ما يقوله الشهرستانى والبغدادى من أن النظام تأثر بالفلاسفة ، موضعاً للشك .

على أن س. هوروفتز S. Horowitz ، في بحث ظهر له في مجلة جمعية المستشرقين الألمان عام ١٩٠٣ ، في المجلد السابع والخمسين (من ص ١٧٧ — ١٩٦) « عن تأثير الفلسفة الرواقية في نشوء الفلسفة عند العرب » ، وهو بحث تظهر فيه الحيطة الشديدة ولم يستقص فيه هوروفتز الاستقصاء البعيد في المجلة ، قد يتن ، إلى جانب ما تقدم ، مشابهاً أخرى مدهشة بين النظام وآراء الرواقيين . وإن ما تقدم لنا ذكره من تصريح الشهرستانى بتأثر النظام بالفلسفة وكذلك عدم وجود مصادر لآراء النظام أقدم مما عرفه هوروفتز كان من شأنه أن يؤدي بهذا الباحث إلى القول بتأثير مباشر للرواقيين في نشوء الفلسفة عند العرب . ولكن مصادر المتكلمين التى نشرت حديثاً توجه النظر إلى هشام بن الحكم باعتباره ممثلاً

أقدم لهذه الآراء التي تتفق مع الفلسفة اليونانية ، كما أنها تشير مع ذلك إلى علاقة مع فرقة الثنوية الديصانية ، أنبا بريدصان (ابن ديسان) . والديصانية من شأنها أن تدخل بنا في ميدان الفلسفة الغنوسطية ، حيث ازدهر التوفيق بين مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد في آراء الفرق . ثم إن عندنا الشواهد الصريحة بأن هرمونيوس Harmonius ، ابن بريدصان ، والمؤسس الأكبر لفرقة الديصانية ، قد درس في أثينة حوالي العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهارها ، « وأنه أضاف إلى ضلالات أبيه — هذا لم يكن غنوسطيا صريحا ولا كان رواقيا خالصا — أيضا ضلالات اليونان التي تتعلق بالنفس وبولادة الأجسام وفنائها وبالخلق الجديد للإنسان بعد الموت ^(١) » . وما يزيد معارفنا في هذه الناحية زيادة خاصة وثائق البردي التي كشفها ميتشيل (Mitschell) ^(٢) ، وهو يقول في مقدمة كتابه : « إن المقالات التي ردَّ بها على ابن ديسان تستحق النظر من حيث أنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقيين حول مدينة الرها » ؛ على أننا لا يجوز أن نتسرع في اعتبار ما عند هشام بن الحكم من آراء رواقية أخذاً عن الفلسفة اليونانية مباشرة بل يجب أن نعدّ من العوامل في وجود مثل هذه الآراء المذاهب الثنوية على اختلاف اتجاهاتها وبما فيها من توفيق وجمع بين المذاهب الفلسفية لليونان . وإذا كان يكر (C. H. Becker) في كتابه «دراسات إسلامية» (Islamstudien) ^(٣) يردّ تكوّن علم العقائد الإسلامي إلى تأثير النقد المسيحي الموجّه للمسلمين فإننا يجب بالأحرى أن نقول بمثل هذا التأثير في تكوين علم العقائد الإسلامي من ناحية الردود التي وجهها الإسلام إلى الثنوية ^(٤) ؛ لأن هذه الردود الأخيرة ، كما تدل عليها أقدم المراجع (لآراء المتكلمين) ، كانت أهم بما لا يقاس من الردود الإسلامية — المسيحية . وفي رأينا أنه يجب أن يتجه البحث في هذه الناحية اتجاهاً غير

(١) انظر . Sozomenos, Hist. Eccl. III 16, Migne P.G. LXVII, 1089.

(٢) انظر كتاب Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan ،

ج ١ ، لندن ، ١٩١٢ .

(٣) ج ١ ص ٤٣٢ — ٤٤٩ من ط . ليتزج ، ١٩٢٤ . [وهذا البحث الذي عنوانه : « النقد المسيحي وتكوّن علم العقائد الإسلامي » (Christliche Polemik u. islamische Dogmenbildung) ظهر أول مرة في مجلة الدراسات الآشورية Zeitschr. f. Assy. ٢٦ (١٩١٢) ، ص ١٧٥ — ١٩٥ المترجم]

(٤) انظر مقال شيدر H.H. Schaeder المسمى Der Orient und das griechische Erbe [ظهر هذا المقال ضمن مجموعة Die Antike الألمانية ، في المجلد الرابع (١٩٢٨) ، ص ٢٢٦ وما بعدها . المترجم]

الاتجاه الذى سار فيه الباحثون حتى الآن ؛ وإن سؤال بكر بما له من صبغة خطائية ، إذ يقول ص ٤٣٣ : « وهل تم اتصال طبيعى وتأثر بالأفكار أكثر مما يكون ذلك طبيعياً من طريق النقد والجدال ؟ » ، يجب أن نرد عليه « بنعم » صريحة لا تردد فيها . وإن آراء بكر التى يقولها فى مقدمته لكتابه « دراسات إسلامية » ، وكذلك آراء شيدر ، تشير فى هذا الباب إلى طريق أهملها هما أنفسهما فى هذا الموضوع : فإن الإسلام الفتى فرض على الشعوب بعد فتحه لبلاد الحضارة الهلنينة عقيدته ؛ لكن التسوية والتقلب على التعارض بين الفلسفة الهلنينة على تنوع صورها وبين الدين [الجديد] قد تطلب فترة من الزمن أطول من الخضوع الظاهرى والانتقال السطحى إلى الإسلام ؛ ورغم أنه منذ العصر الأول قد وُجّهت حرب شديدة على المعتنقين للمذهب الثنوى المجاهرين بعقيدتهم ، فقد بقي تعارض مستتر بين الدين [الإسلامى] وبين الآراء الفلسفية المخالفة له ، وبعبارة أخرى بقيت فى المجتمع الإسلامى آراء الثنوية الذين انتقلوا إلى هذا الدين ، وصارت تفعل ما تفعله الذئب فى الغنم ؛ ولم تزل موجودة حتى أخذ مذهب أهل السنة يتكوّن على مهل ويتبين أنها لا تلتئم مع الإسلام وأخذ يستبدها من جملة الآراء الكلامية الإسلامية ؛ وإذا نظرنا للأمر من هذه الجهة أمكن أن تتصور أن تكوّن العقائد الإسلامية لم يكن دخولا قط ، بل كان أيضاً خروجاً تدريجياً لأفكار مسيحية ، ومانوية ، وغنوسية ، وما يتصل بذلك من آراء فلسفية يونانية .

وهالك مثالا على ذلك : جاء فى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى (ص ٦٠-٦١) : « واختلفت الروافض فى الإنسان ما هو ^(١) . . . فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإنسان اسمٌ لمعنيين : لبدنٍ وروح ؛ فالبدن موات ، والروح هى الفاعلة البرّاقة الحساسة ، وهى نورٌ من الأنوار ؛ هكذا حكى زرقان عن هشام بن الحكم » ؛ وإن العلاقة والشبه بين هذا التعريف وبين مذهب الديصانية ظاهراً للعيان ؛ فإن الديصانية ، كما يحكى الشهرستانى فى الملل ص ١٩٤ ، قد « زعموا أن النور حى عالم قادر حسّاس درّاك ، ومنه يكون الحركة والحياة ؛ والظلام

(١) فى هذا التعريف والتعريفات التالية تجب مراعاة أن لفظ « إنسان » يستعمل فى معان متعددة : ١ - فى الروح وحدها ، ٢ - فى الروح والبدن ، ٣ - فى الروح والبدن مؤتلفين معاً ، انظر : الكلام فى الإنسان من كتاب الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٦٥ ط . القاهرة .

ميت جاهل عاجز جاد لا فعل له ولا تمييز» (راجع أيضاً مقالات الإسلاميين ، ص ٣٣٨ س ٣ وما بعده) .

فلنقارن بهذا القول رأى النظام ، كما يحكيه الأشعري في مقالاته ص ٣٣١ س ٩ ، وما بعده ، : « وقال النظام : الإنسان هو الروح ؛ ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له ، وإن كل هذا في كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاعط له ؛ وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدراكية ، وأنها جزء واحد ، وأنها ليست بنور ولا ظلمة » . وإذا عرفنا اعتماد النظام على هشام وتأثره بأرائه لم يَبْقَ شك في أن الجملة الزائدة ، وهي قول النظام عن الروح « إنها ليست بنور ولا ظلمة » ، إنما هي رفض من جانب النظام للمذهب الثنوي الذي يقول به هشام . أما قول النظام عن الروح « إنها جزء واحد » فإني أميل إلى أن أرى فيه بقية لرأى ثنوي غنوصي . وهذه العبارة ، عبارة « جزء واحد » ، يجب أن نعتبرها مساوية لعبارة « جزء لا يتجزأ » في التعريف الذي يذكره الأشعري (ص ٦١/٣) للإنسان منسوباً للطائفة الثانية من الروافض : وإذا كنا قد دخلنا في العالم الفكري للفنوسطين لم يصبح من العسير أن نتبين في تعريف [بعض الرافضة للروح بأنها] « جزء لا يتجزأ » فكرة الـ *æon* ، أعني أحدَ الأجزاء الصغرى التي تنبثق من الله [عند الفنوسطين] . وعبارة « الجزء الواحد » عند النظام نفسه ليست إلا تغييراً أو تصحيحاً لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، وهي الفكرة التي تناقض ما يعتقده النظام من قابلية الجزء [دائماً] للانقسام . وكما أن التعريفين المذكورين للإنسان ، وهما أنه « اسم لعنيتين : لبدن وروح » ، كما في اللقالات ص ١٥/٦٠ ، وأنه « جزء لا يتجزأ » ، كما في نفس المصدر ص ٣/٦٠ ، لا يتعارضان مع اختلافهما في الظاهر اختلافاً أساسياً ، فكذلك لا يوجد تناقض فيما يحكى عن النظام من قوله إن الإنسان هو الروح المشابكة للبدن ، وإن الروح هي الحساسة الدراكية ، وإنها جزء واحد ، وإنها ليست بنور ولا ظلمة ؛ وكلا الطرفين يشيران إلى أصل مشترك في الفلسفة الغنوصية .

لكن هذا التعريف الذي تكلمنا عنه للروح (أو للإنسان) بأنها جزء لا يتجزأ كان له في علم الكلام الإسلامي شأن أكبر بكثير مما تدعونا إلى تصوره المراجع المعروفة حتى

الآن ، وهو يساعد على نحو آخر في تأييد ما نقول به من خروج الأفكار الغنوسطية لتكلمى الإسلام الأولين خروجاً تدريجياً من علم العقائد الإسلامية وما نذهب إليه من أن التأخرين من المصنفين في المقالات كانوا يزيفون الآراء دون قصد لذلك ولا شعور به . فيحكى الشهرستاني في الملل (ص ٤٧) أن معمرًا كان يقول إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ؛ أما عند الأشعري في المقالات (١٣/٣٣١) ، فإن رأى معمر هو أن الإنسان [جزء] لا يتجزأ ، وهو المدبّر في العالم ، والبدن الظاهر آلة له ، وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ويمكن أن نفسر الخلاف بين حكاية الأشعري وحكاية الشهرستاني بأنه ناشئ عن أن اللفظ الذى يستعمله الشهرستاني للدلالة على الجوهر كان يستعمل في علم الكلام الأول للدلالة على الجزء الذى لا يتجزأ ؛ ثم فهم خطأ بعد ذلك . وهنا أيضاً نجد الطريقة التى يتميز بها مؤرخو علم الكلام للتأخرون ، وهى أن الشهرستاني (ص ٣٧) ردّ النظرية التى لم يفهمها قط إلى الفلاسفة . إذ يقول [بعد ذكره لرأى معمر] : « وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة ، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانى أمراً ما ، هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن . . . »

وإلى جانب ذلك أدّى بنا القول بالجزء الذى لا يتجزأ إلى الدخول في ميدان علم النفس . وإن كتاب الأشعري الذى ذكر فيه آراء المتكلمين عن الإنسان والروح يبين لنا في هذه الناحية أكثر مما يبين لنا أى كتاب آخر من الكتب المعروفة للآن في مقالات المتكلمين ، تلك العلاقة الوثيقة التى تربط آراء المتكلمين بآراء الثنوية في النفس ؛ ويظهر لى أن وجود فكرة الجزء الذى لا ينقسم ، في علم النفس ، كبقية باقية لمذهب غنوسطى ، هو برهان جديد على أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ لم تنشأ نتيجة لمذهب كوسمولوجى إسلامى داخلى غير معروف لنا ، وعلى أن علم الكلام الإسلامى لم يأخذ هذه الفكرة من الفلسفة اليونانية مباشرة ؛ كما أن ذلك ينبّه إلى أننا ربما نستطيع أن نرى أيضاً في آراء وأفكار أخرى رموس جزر بارزة في وسط علم الكلام الأول ، أصلها من مذاهب غنوسطية هلينية قد غرّها الإسلام ، وإلى أن هذه المذاهب أخذت تتلاشى وتتحلّ في معتك الآراء ، أو هى صارت نقط ارتكاز لعالم فكرى يتشكل من جديد .

فهرس الأعلام

(١)

- أبهرى : ٧٠
 أبو اسحاق الصيرازى : انظر صيرازى
 أبو اسحاق [بن عياش] : ٩
 أبو البركات البغدادي : هبة الله ٤٠ ، ٧٩ — ٨٠
 أبو البركات بن السكر : ٢٢
 أبو بقر صالح بن أبي صالح : ٩ ، ١٣٤
 أبو حاتم الرازى : ٣٧ ، ٥٣ ، ٦٥ — ٦٧
 أبو الحسين البصرى : ٩٢
 أبو الحسين الصالحى : ٦ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩ ،
 ١٣٣ ، ١٣٥
 أبو حنيفة : ٥ ، ١٢٦ فابعدا
 أبو خلدة : ١١٩
 أبو رشيد النيسابورى : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ١١ ،
 ٢٩ ، ٧٧
 أبو عفان الرقى : ٣٩
 أبو على الجبائى : انظر الجبائى
 أبو عيسى الوراق : ١٨ ، ٢٢
 أبو القاسم البخى : ٧ ، ٨ ، ١١ ، ٢٤ ، ٢٥ ،
 ٢٩ ، ٤٠ ، ٧٧ ، ٨٩
 أبو قره : انظر تيودور
 أبو هاشم : ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١١
 أبو الهذيل العلاف : ٥ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ —
 ١٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٥ — ٢٨ ، ٣٠
 ٩٧ ، ١١١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧
 أبو هلال السكرى : ١٢٤
 أبو يوسف : ١٢٦ ، ١٢٧
 أبيقور : ٤٤ ، ٧٤ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦
 أجاتودميون : ٦٦
 إخوان الصفا : ٣٨ ، ٥١ ، ٩٢ ، ١١٨ —
 ١١٩
 آدم : ١١٩ ، ١٢٠
 أدنيا : ١١٠
 أدتيكرا : ١٠٧
 إراستراتوس : ٧٢
 أبامون : ٨٥
 إبراهيم التقيام : ٤ ، ١٠ ، ١١ — ١٤ ، ١٦ ،
 ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٠ ،
 ٣٩ ، ٦٩ ، ٧٦ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ،
 ٩٨ ، ٩٩ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ،
 ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٦
 ابن تبنون : ٨٦
 ابن تيمية : ١٢٢ ، ١٢٣
 ابن جبرول : ٦٧
 ابن حزم : ٥ ، ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ٢٣ ،
 ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٧٧ ، ٨٦ ،
 ١٣١
 ابن حنبل : ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ،
 ابن الحنفية : ١٢٥
 ابن ديسان : ٩٨ ، ١٤٤
 ابن الراوندى : ١٢ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ١٢٣ ،
 ١٢٥ ، ١٢٦
 ابن رشد : ١ ، ٤٣ ، ٥١ ، ٨٢
 ابن زيلة : ٥٤
 ابن سينا : ٩ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٤٠ ، ٤١ ،
 ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ،
 ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٠ ، ٨٠ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٣
 ابن عربى : ٣٩
 ابن الفطلى : ٨٤ فابعدا
 ابن كونة : ٨١
 ابن الرضى : ٢ — ٣ ، ٧ ، ١٢ ، ٢١ ، ٣٢ ،
 ١١٩
 ابن مسرة : ٦٧
 ابن ميمون : ٢ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٦٨ ،
 ٧٨ ، ٨٦ ، ٩٢ ، ٩٣
 ابن النديم : ٨٤ فابعدا
 ابن الهيثم : ٩٢

أنكفراطيس : ١٣
 أنكسينيس : ٦٠
 أهل التأيد : ٣٨
 أهل الثانية : ١٨ ، ١٩
 أهل التصوف : ١ ، ٢٢ ، ٣٩
 أهل السنة : ١ ، ١٣٢
 أهل اللغة : ١٨ ، ٢٤
 أهل النظر : ١٨
 أوتاراد هيايانا — سوترا : ١١٩
 أوليودوروس : ٤٥
 أوماسواي : ١١٣ ، ١١٨
 إيجي : ٣ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢١ ، ٤٤ ، ٤٧ ،
 ٧٠ ، ١٣١
 إيران شهري : ٣٥ — ٣٦ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٥٢ ،
 ٥٦ ، ٥٧ — ٥٨ ، ٧٢ ، ٧٦
 إرون : ٤٨ ، ٧٢
 إيلبون : ١١٦

(ب)

باطني : ٣٩
 باقلاقي : ٣ ، ٤ ، ١٤ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٧ ،
 ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٧٨
 بخاري (صاحب الصحيح) : ١٢٨
 بخاري : محمد بن مبارك شاه : ٩٤
 بنخيشوع : عبيد الله بن جبريل : ٥١
 برادردين : ٦٩
 براهمه : ١٠٠ ، ١١٩
 برديسان : انظر ابن ديسان
 برسكيانوس : ٢٥
 برغوث : ١٢٦
 برقلس : ٤١ ، ٤٢ ، ٥١ — ٥٥ ، ٩٠ ، ٩٢
 برميديس : ٤٢
 برهية : ١١٩
 بروكلان : ٧
 برونو : انظر جوردانو برونو
 بشر بن العنصر : ٢٠ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ١٢٨
 البصري : انظر أبو الحسين
 البصريون المعتزلة : ٦ ، ٧ ، ٢٩ ، ٧٧

أرسطو : ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ٢٧ ، ٤٠ ، ٤١ ،
 ٤٣ ، ٤٤ — ٥٤ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٣ ،
 ٧٥ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٩٣ ، ١١١
 الإسرائيلي : ٩١ — ٩٣
 الإسفرايني : ١٢ — ١٤ ، ٣٥
 الإسكافي : ١٦ ، ٢٠ ، ٣٢ ، ١٣٣
 الإسكندر الأفروديسي : ١٥ ، ٥٠ ، ٧٢ ،
 ٩٠ ، ٩٥
 اسماعيل حقي : ٧٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠
 إسماعيلية : ٣٧ ، ٣٨ ، ٦٧ ، ٧٨ ، ١٢٤
 الأشاعرة : ١ ، ٢ ، ٧ ، ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ،
 ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٩ ، ٤٠
 الأشراقون : ٧٠ ، ٧٨
 الأشعري : ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٧ — ٢١ ، ٢٥ ،
 ٣٣ ، ٣٥ ، ٧٨ ، ١٣٢ ، ١٣٣ —
 أصبهاني : ٢٤ ، ٢٥
 أصحاب الحديث : ١٣٢
 أصحاب الحلاء : ٤٨
 أصحاب سوفسطا : ٩٧
 أصحاب الكون والظهور : ٩٦
 أصحاب الميول : ٣٥
 أصفهاني : ٩٥
 أصفليادس : ٧٢
 إفرانيم السرياني : ٩٨
 أفلاطون : ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٦٨ ، ٧٣ ،
 ٧٥ ، ٧٨ — ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٨
 الأفلاطونيون المحدثون : ٣٩ ، ٥١ — ٥٣ ، ٧٣ ،
 ١١٥
 أفلو طرحوس : ١٥ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ٧١ ،
 أفلوطين : ٣٩ ، ٤٤ ، ٥٠ — ٥٢
 أقليدس : ٩٣
 ألبرت الأكبر : ٥١ ، ٧٣
 إلهيون : ٨٢
 إمام الحرمين : ٢٤ ، ٣٩
 أنايو : ٨٥
 أبناذوقليس : ٦٦
 أنسائي : ١١٨
 أنصاري : ١٢٧
 أنسكاجوراس : ١٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٠ ، ٩٦

البغدادى : أنظر أبو البركات

البغدادى : عبد القاهر : ١٢ ، ١٣ ، ١٣٢

البغداديون المعزلة : ٧ ، ٨ ، ١٣٣ ، ١٣٦

بكر : ١٤٤ ، ١٤٥

البلخى : أنظر أبو القاسم

بن يهودا : ٤٠

بوذيون : ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١١١

بولوتسكى : ٦٧

بوعكر : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٨

بيرونى : ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥٠

— ٥٢ ، ٦٧ ، ٨٤

يكون : أنظر روجر يكون

يهنى : ٩٣

يتنجل سوترا : ١٠٠

پرشتادا : ١٠٥

پرقتل : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٩ ، ٣٣

٧٧ ، ٩١

پلاتيوس : ٦٧ ، ٧٣

پينيس : ٤٠

جاحظ : ٦ ، ١٤ ، ٣٩ ، ٨٩ ، ١٢٤

جاسندى : ١٥ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٩٥

جالينوس : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣

جانجاناتها أيها : ١٠٥

جاينا : ١٠٠ ، ١٠١ ، ١١٠ ، ١١٨

جيتائى : ٩ ، ١١ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧ ،

٢٨ ، ١٣٣ ، ١٣٥

جرجانى : ١٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٦٨

جرينى : ١٢٥

جرسمهتا : ١١٧

جعد بن درهم : ١٢٢ ، ١٢٣

جعفر بن حرب : ١٨ ، ٢٠

جهم بن صفوان : ٢٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ فا بعدها

جهمية : ١٢٢ فا بعدها

جوتما : ١٠٤

جوردانو برونو : ٧٤

جولدزهر : ٣٩ ، ٤٥

جوينى : أنظر إمام الحرمين

جيتنايهتا : ١١٢

(ح)

حدادى : ١٢٧

حرائية ، حران ، حرائية : ٦٠ — ٦٦

حصدى قرقس : ٨٢ — ٨٣

الحمين التجار : ٦ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٣ ،

١٢٦ ، ١٣٤

حشوة : ١٢٤

حفص بن سالم : ١٢٩

حفص الفرد : ٦ ، ١٢٦ ، ١٣٤

حق : أنظر اسماعيل حق

حكاه : ٦٩ ، ٩٣

حكاه الدين : ٣٨ ، وأنظر أهل التأيد

حلاّج : ٣١ ، ٣٩

حلى : ٢٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨

حنفية : ١٢٧ — ١٢٨

(خ)

خليل بن أحمد : ١١٨

(ت)

توارتها دهجا : ١١٣

تدروس تدروسى : ٨٢

تليزبوس : ٧٧

توحيدى : ٤٩ ، ٥١ ، ١١٤

تيودور أبو قره : ٢٢

(ث)

ثابت بن قره : ٤٤ ، ٨٤

ثامسطيوس : ٧٢

ثامة بن أشرس : ١٢٦

ثنوية : ١٤٥ ، ١٤٧

ثيوفراست : ٤٥ ، ٧٥

(ج)

چاتكا : ١١٢ ، ١١٧

خلیل ابن اسحاق : ۱۲۸

خوارج : ۱۲۵

خیاط : ۳ ، ۱۲ ، ۲۷ ، ۲۹ ، ۱۳۲ ، ۱۴۲

(د)

دامکیوس : ۳۹ ، ۴۲

داود بن علی : ۱۲۸

دروز : ۳۹

دهریه : ۱۶ ، ۴۰

دوآنی : ۷۰

دیسانیه : ۹۸ ، ۱۴۵ فا بعدها

دیلمقریط : ۸ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۶۰ ، ۶۹ ، ۷۲ ،

۷۳ ، ۷۵ ، ۸۸ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۶ ،

۱۴۰

دنزکوتوس : ۱۱۴

(ر)

رازی : انظر أبو حاتم

رازی : انظر غفر الدین

رازی : انظر محمد بن زکریا

رافضة : ۱۱۹

رامانیا : ۱۱۲

رها : ۱۴۴

روافض : ۱۹ ، ۲۹ ، ۱۲۵ ، ۱۳۳ ، ۱۴۵

الرقی : انظر أبو عفان

رواقیون : ۱۵ ، ۶۸ ، ۷۰ ، ۸۱ ، ۸۲ ،

۹۸ ، ۱۱۴ ، ۱۴۴

روجریکون : ۴۸

(ز)

زرفان : ۳۶ ، ۹۸

زید بن علی : ۱۲۵ ، ۱۲۷

زبدیه : ۱۲۵ ، ۱۲۷

(س)

ساسانیون : ۱۱۷

ساوی : ۱۱۴

سبکی : ۱۲۲ ، ۱۲۵

سپینوزا : ۵۱ ، ۵۷

ستراتون : ۴۴ ، ۴۸ ، ۷۲

سجستانی : ۵۲

سرواستیوادین : ۱۰۰ ، ۱۰۲

سرودرشنسجرها : ۱۱۲

سشرتا — سمیتا : ۱۱۷

سعید بن یوسف القوی : ۲۵ ، ۳۸ ، ۳۹ ،

۴۰ ، ۴۴ ، ۵۵ ، ۷۲ ، ۱۲۰

سفیان بن سختان : ۱۲۶

سجلیکیوس : ۴۴ — ۴۶ ، ۵۰ ، ۵۳ ، ۵۴ ،

۷۳ ، ۸۲

سمرقندی : أبو لیث : ۱۲۶ ، ۱۲۷

سمرقندی : شمس الدین : ۷ ، ۶۹

سمنیه : ۳۶ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۹

سنگا : ۱۱۵

سکولاستیون : انظر الفلاسفة المدرسیون

السهروردی القتل : ۸۱ ، ۸۲ ، ۱۱۴

سوترانتیکا : ۱۰۰ ، ۱۰۲ — ۱۰۴

سیجر دی برابانت : ۱

سین : ۶۷

(ش)

الشافعی : ۱۲۷

شاناق : ۱۱۷

شرف الدین : ۷۹ — ۸۰

شرید هارا : ۱۰۶ ، ۱۱۰

شرینر : ۲۲ ، ۲۴

شطوی : ۲۴ ، ۲۵

شعرانی : ۱۲۸

شمکارا — شمکرا : ۱۰۴ ، ۱۰۷ ، ۱۱۳ ، ۱۱۶ ،

شمیه : انظر شمیه

شهرزوری : ۸۰ ، ۸۱

شهرستانی : ۱۲ ، ۱۳ ، ۳۵ ، ۳۹ ، ۶۸ ،

۶۹ ، ۹۳ ، ۱۳۱

شیبانی : عبد القادر : ۱۲۶

شیبانی : محمد : ۱۲۶ ، ۱۲۷

غزالي : ٨ ، ١٦ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ ،
٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٥٨
غنوسطيون : ١ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ،
١٤٧ ، ١٤٦

(ف)

قارابي : ٧٩
قالتروس مودرنوس : ٦٩
نفر الدين الرازي : ٣ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٤٧ ،
٤٨ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٧٨ ،
٨٠ ، ٨٢ ، ٩٢
فلاسفة : ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤١ ،
٥٠ ، ٧٨
فلاسفة مدرسيون : ٥٢ ، ٥٥
فورنيريوس : ٨٥ ، ١١٤
قولسون : ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٨ ،
٦٨ ، ٨٣
فيتلو : ٥٨
فيتاغورس : ٦٩
فيتاغوريون : ٧٩
فيدانتاسوترا : ١٠٤ ، ١١٦
فيلون البوزنطي : ٤٨ ، ٥٠ ، ٧٢

(ق)

القاسم بن ابراهيم : ٩٦ ، ٩٧
القدوري : ١٢٧
القراءون : ٩٤
قرسقس : انظر حسداي

(ك)

كاتبى : نجم الدين : ١٣ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٨ ،
٧٥ ، ٦٩
كاسانيلا : ٧٧
كرادى ثو : ٤٤ ، ٥٠
كراوس : ٣٧ ، ٤٠ ، ٦٦
كرمانى : ٢٥

شيدرو . ه . ٨ : ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٦٧ ، ١٤٥
شيرازى : أبو إسحاق : ٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨
شيرازى : صدر الدين : ١٣ ، ٤٨ ، ٥٠ ،
٦٨ ، ٨٢
شيرازى : قطب الدين : ٨١
شيعه : ٢٢ ، ٣٨ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧

(ص)

صايبة : ٤٠ ، ٦٦ ، ٦٧
ساعد الأندلسي : ٧٣ ، ٨٦
الصالحى : انظر أبو الحسين

(ض)

ضرار بن عمرو : ٥ ، ٦ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ،
٣٣ ، ١٠٠ ، ١٢٦ ، ١٣٤

(ط)

طبرى : أبو الحسن على بن سهل رجب : ١٥ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ١١٧
طبييون : ٨٢ ، ٨٨
طوسى : أبو جعفر محمد بن الحسن : ١٢٨
طوسى : نصير الدين : ٣ ، ١٣ ، ٣٩ ، ٦٦ ،
٨١ ، ٨٢

(ع)

عبيد بن سليمان : ١٠ ، ١٣٤ ، ١٣٦
عبد الله بن كلاب : ١٨
المسكرى : انظر أبو هلال
عمرو بن عبيد : ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩
عيسى الصوفى : ١٣٣ ، ١٣٦

(غ)

غازيمون : ٦٦
غاسندى : انظر جاسندى

٩٢، ٨٨، ٣٨، ٣٤ — ٧٦، ٧١
١٤٠، ١٣٠، ١٢٥
مقرئ : ١٢٥
المز : ٦٧
مصر : ٥٠، ٦٤، ٨١، ١١، ٢٢، ٣٠، ٣١،
٩٧، ٩٩، ١١١، ١١٦، ١١٩،
١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٧
منانية : ١٦، ٣٦، ٦٧، ١٤٢
منكة : ١١٧
مهاجراتا : ١١٢
موسى بن ميمون : اظفر ابن ميمون
مبيوذى : ٧٨
ميرسون : ١٠٠

(ن)

ناصر خسرو، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨ فا بعدها
٤٣—٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٤ —
٥٧، ٥٩، ٧٨، ٨٤، ٨٥
التجار : اظفر الحسين
نبدوى : ١١٩
نسفى : أبو البركات : ١٢٧
نصارى : ٢٢، ٣٦، ٤٠
نصيرية : ٣٩، ١٢٤
ظلام : اظفر إبراهيم
نالبينو : ١١٧، ١٢٥
نوبختى : ٤٤
نووى : ١٢٧
نيابا : ١٠٠، ١٠٤، ١١٠، ١١٥
نيابا كندلى : ١٠٦، ١٠٧
نيابا وارثكا : ١٠٧، ١١٢
نياعنچرى : ١١٢
نيابكا : ١٠٩، ١١١
نيابوى : اظفر أبو رشيد
نيوتن : ٧٣ .

(هـ)

هارون الرشيد : ١١٩

كارلا : ١١٥
كنادا : ١٠٤، ١٠٨
كنانى : ١٢٤
كندى : ٥٠، ٦٦، ٩٢
كنكة : ١١٧

(ل)

لاهيجى : ٨١
لكتانقيوس : ٧٤، ٩٧
لوقريط : ١٤، ٧٥، ٩٦
لوكرى : ٤٠، ٧٥
لوبيكى : ٤٦، ٧٥

(م)

مدعوا كاريا : ١٧، ٣٩، ٦٦
ما سيفيون : ٢١، ٢٢، ٣٨، ٨٧
ماكدونالد : ٢، ٦٩
مالك بن أنس : ١٢٨
مانى : ٦٧
مانوية : اظفر منانية
مظلسفة : ٨٨
متكلمون : ٢، ٣، ٨، ٩، ١٢، ١٥، ١٦،
٢١، ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٣، ٥٤،
١١١، ١١٣ ومواضع كثيرة
مجوس : ٤٠، ٥٤
محدثون : ١٩
محمد بن زكريا الرازى : من ص ٣٥ فا بعدها إلى
ص ٩٩
معلى : ١٢٥
المختار : ١٢٥
مدكور : ١١٤
مرضى بن داعى حسنى رازى : ٣٥
مرجة : ١٢٥
مروان : ١٢٢، ١٢٣
سمعدى : ١٧، ٣٥، ٧٩، ٩٠
سمى : ٣٥، ٨٩
مسيح : ٢٢، ٣٨
معتزلة : ٢، ٤، ٩، ١١، ١٣، ١٩، ٢٠،

واصل بن عطاء : ١٢٣ — ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠
وايهاشيكا : ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣
وايشيكا : ١٠٠ ، ١٠٤ — ١١٠ ، ١١٣ ،
١١٤ — ١١٦
وايشيكا سوترا : ١٠٨ ، ١١٣
وجنايتاترا : ١٠٣
وياسا : ١٠٠
وى : ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٥

(ى)

ياقوت : ٤٠ ، ٧٨
ياكوبى : ١٠٠
يعجى بن عدى : ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٩
يعجى النحوى : ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٧٣ ،
٩٣
يعقوبون — يعاقبة : ٢٢
يبلخيوس — يامبلخيوس : ٥٣ ، ٨٥
يهود : ٣٦ ، ٤٠
يهودا ناتان : ٨٢
يهودا هلاوى : ٣٩
يوسف ألبو : ٨٣

هارون بن إلياس : ٩٤
هرقليط : ٦٠
هركليديس : ٧٢
هرمس : ٦٧
هرمونيوس : ١٤٤
هروى : ٧٠ ، ٧٨
هشام الجوالقي : ١٩
هشام بن الحكم : ٤ ، ١٥ ، ١٧ — ٢١ ، ٩٨ ،
٩٩ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٠ — ١٤٦
هشام القوطى : ٤ — ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٠ ، ١١١ ،
١٣٤ ، ١٣٥
هنرى مور : ٧٣
هورتن : ٢ ، ٣ ، ٢١ ، ٢٤ ، ١٠٠ ، ١١٠ ،
١١٥
هوروفتر : ١١٦ ، ١٤٣
هيرون : اغظر لبرون

(و)

واسر بندهو : ١٠١ ، ١٠٣
وانسيانا : ١٠٤
وانسيانا بهاشيا : ١٠٧ ، ١١٢

فهرس الاصطلاحات والموضوعات

(١)

- أبد : ٥٣
إبداع : ٥٥ ، ٤١
أبعاد : ١١ اظفر أيضاً بعد
أبهاوا = عدم ١١٠ ، ١١١
أتبادا = حدوث : ١٠٤ ، ١١٠
أثبت : حدوث ١٠٨
اتحاد : ٢٢
اتصال : ٦٨ ، ٦٩
اتفاق : ٦٠
اتقان : ٦٣
آتمن = نفس : ١٠٥ ، ١٠٨
أثر : ١٢٥
أثير : ٤٥
أدرشنا : ١٠٨
[نظرية] الأجزاء المتناهية في الصفر ، ٩٤ وما بعدها
أجسام : بقاؤها : ٢
[مذهب] الأجسام الصغيرة : ٦
أجسام × جواهر : ٤
اجتماع : ٧ ، ١٣٦
إجاع : ١٢٤
احتل : ١٢ ، ٢١
إحكام : ٦٣
أحكام : ١٢٤
اختيار : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٩
أدهرما = ممانعة : ١٠١
الإرادة الإنسانية : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣
أزل : ٥٥
أزلية : ٥٥
استطاعة : ٢٧
أسطقس : ٧٥
استكاروادا : ١٠٩
أسماء : ١٢٦
أشغل : ٩ ، ١١
- اصطلاح : ١٨ ، ٣٢
أصل : ٦٠ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٢٣ ، ١٢٦
أصلح : ٦٥
اعترض : ١٧
اعتزال : ١٩ ، ١٢٥
أعراس : ٢ ، ٨ ، ١٧ ، وما يليها ٢١ ، ٢٣ ،
٢٦ ، ٣٠ ، ١٣٨
[أجزاء] الأعراس : ٢ ، ٢٢ — ٢٤
[أحكام] الأعراس : ١٧ — ٢٧ ، ٣٣ ، ١١٣
أفنى : ٥٥
أقدر : ٣٠
آكاشا = مكان : ١٠١ ، أثير : ١٠٥
اكتساب : ٣١
أكون : ٢١ ، ١٣٥
النفات : ٦٠ ، ٦١
إلزام : ٢٠
الله : علاقته بالمخلوقات : ١ ، ٢
• قدرته : ٢ ، ١٢ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٥٧
• لا يسمى علة : ٣٩
• تسميته جوهرًا : ٤٠
الله والزمان : ٥٧
• علمه : ١٥ ، ٥٦ ، ٦٠
• ماهيته : ٢ ، ١٢٦
• لإرادته : ٢ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٩ ، ٣٩ ،
٥٨ ، ٦١
• قدرته الظاهرية : ٤١
• حكمته : ٦٠ ، ٦٥
أليق : ٦١
إمام معصوم : ٣٧
إمتداد : ٨٣
امتزاج : ١٩
الأمر والنهي : ١٢٥
أمر وجودي : ٧٨
آن : ٧٧ ، ٥٥
اتبتنا = فناء : ١٠٤

(ت)

- تأليف : ٧ — ٨ ، ١٢ ، ١٣ ، ٢٣ ، ٢٤ ،
١٣٨ ، ١٣٦ ، ١١١
تأويل : ١ ، ٥٧
تجلى : ٥٧
تجويز : ٢ ، ٢٨ ، ٢٩
تخيّر : ١١ ، ٦٠
تخصيص : ٤٠
تخلخل : ٤٢ ، ٨١
تركيب : ٧ — ٨ ، ١٠٦
ترينكا : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١٢١
تعطيل : ١٢٢
تطلق : ٢٢ — ٦٤
تكاثف : ٤٢ ، ٨١
تماس : ٩
توحيد : ١٢٦
توقف : ٢١ ، ٩٢
تولد : ٢١ ، ٣١ ، ٣٢

(ج)

- جبر : ١٢٥
جذشا — جذيش : ١٨
چرا = كبر : ١٠٤
جزء : ٥ ، ٦
الجسم والجوهر : ٤ ، ٥ ، ٤٠
جسم : ٤٠
دليل قوة الله : ٥٦ ، ٦٨
تأليفه من أجزاء : ٢ ، ١٣٤
نقّ تأليفه من مادة وصورة جسمية : ٦٨
[نظرة] الأجسام الصغيرة : ٦ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ،
١٤٠
جميع : ١٥
جنا = عرض : ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦
جنة — بقاء الجنة : ٢٦ ، ١٢٢
جهة : ١٠
جواهر خسة : ٤٠ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٦ ،
٨٧ ، ٦٧

إنسان : ١٤٥ وما بعدها

افصال : ٦٨ — ٦٩

اقسام (قصة) اشكاكي : ٧٥ ، ٩٤

اقسام بالفعل : ١٢ ، ١٣

د بالقوة : ١٣ ، ٦٩

د بالوهم : ١٢ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٩٤

[لأخيرة] الاقسام : ١٢٠ ، ١٢١ — ١٣ ، ١٥ ، ١٦

أنكارتها : ١١٨

أبو = مادة : ١٠١

أنتوا = بعد : ١٠٦

أوائل : ٤٠ ، ٩٢

أول : ٥٦

أوائل : ٥٦

أوصاف : ١٧

أويون = الشكل المركب : ١٠٦

أيت : ٤٥

اتلاف ٧ — ٨

إعجاب : ٦١

إيرانا : ١٠٢

أيون : ٩٩

(ب)

- بارى : ٤٠
باطن : ١
ببناء : ١٢٥
بدية : ٥٤
بسيط : ١٠
بعد — أبعاد : ٦ ، ٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٧٣ ، ٧٨
بعض = جزء لا يتجزأ (أبعاض) : ٥ ، ١٥
بقاء : ١٧ ، ٢٥
بذاتها : معنى اللفظ : ١٠٥
بذبالا = مادة : ١٠١
بروا (سريانية = جزء) : ٩٨
برادشا = نقطة : ١٠١
برماتوا = صفر : ١٠٦
برينتا : التزوع الإرادى : ١٠٨
بريناما = تغير : ١٠١
بندا = كتلة : ١٠٣

(د)

دائرة : ٨
دائرة : إنكار وجودها : ٩٣
دخن : ١١٣
دخن : ١١٣
درويا = جوهر : ١٠٥ ، ١٠١
دش = مكان : ١٠٨ ، ١٠٥
دليل : ١٢٩
دهر : ٦٠ ، ٥٥ ، ٥٤ ، ٥٢ ، ٥٠
دهرما = مدافعه : ١٠١
دهرما = شيء مما يؤلف الجزء : ١٠٢
دوشكا : ١٢٠ ، ١١١ ، ١٠٦

(ذ)

ذرة : ١٤

(ر)

رسالة : ١١٩
رفض : ١٢٥
ركن : ١٣٥ ، ٦
روح : ١٣٠ ، ٦٧
روكنا = يابس : ١٠١
روندة : ٥٢
رؤيا : ٨٨

(ز)

زجر : ١١٨
زرافة الماء : ٤٨
زرقان : ٥٤
زمان : ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٥٦
٨٣ ، ٧٢ ، ٧٠ ، ٦٧
زمان محصور : ٥٣ ، ٥٤ ، ٧٣ ، ٨٣
زمان مطلق : ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٤
٨٣ ، ٧٣
زمان معهود : ٤٠

جواهر فردة رياضية : ٦ ، ٨ ، ٩٣ ، ١٣٥ ، ١٣٦

جوهري : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٢٢ ، ٤٠ ، ٦٥
نقد الفلاسفة للجواهر الفرد : ٦ ، ٩ ، ٦٨
جوهري : ٨١

(ح)

حال : ٢٧
حجية : ٦٠
حركة : ٣٠
طبيعة : ٤٣
قسرية : ٤٣
نفسية : ٤٣
إرادية : ٤٣
دليل فعل الله : ٥٦
حقيقة دينية وفلسفية : ١
حلول : ٢٢ ، ٢٣ ، ١١٦
حيوان : تصنيف الحيوانات : ١١٨ — ١١٩

(خ)

خاصية : ٨٨
خالق ومخلوق : ٢
خبر : مجتمع عليه : ١٢٤
خامس وعام : ١٢٤ — ٢٥
نسخ الأخبار : ١٢٥
خردلة : ١٣ ، ١٤ ، ١١٢
خلاء : ٩ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٣
٧٧ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ١٤١
خلاء : قوته الجاذبة : ٤٨ — ٤٩ ، ٧٧
الخلاء والملاء : ٤٧
خلق : كيفية الخلق : ١٣ ، ٥٨
خلق في كل وقت : ٢ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٣
خلق : تنامي المخلوقات : ١٥ ، ٢٦ ، ٧٦
الخلق من حيث هو عرض : ١٧ ، ٢٥
الخلق : من لاشيء : ٤١
خبرة : ٤٠

صفات الذات : ١٢٧
صفات الفعل : ١٢٧
صفات إلهية : ٢ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٥٧
صفات إنسانية : ٢١
صفات أولية : ٨
صفة وصفات : ٨ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠
صور : ٨
صورة : ٤٠

(ط)

طب نبوي : انظر استدراك على ص ٣٨
طبع : ٣٠ ، ٣١ ، ٥٨
الطبيعة الخامسة (طبعيت پنجم) : ٤٤
طريقة : ١٢٨
طفرة : ١٢ ، ١٣ ، ١٤١
طينة : ٤٠

(ظ)

ظاهر : ١ ، ٥٧
ظلمات : ٧٥
ظهور : ٥٧ ، ٩٦ - ٩٧

(ع)

عادة (لإجراء المادة) : ٢٧ ، ٢٩
عارض : ١٧ ، ١٨
حال : ٣٩
عالم : تكثر العوالم : ٥٤ ، ٨٥
عالم : حدوث العالم : ٥٨
عرافة : ٨٨ ، ١١٨
عرض وأعراض : ٨ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٤
عقل : ٤٠
عقل أول : ٣٩
علم ووحى : ١
علة : ٣٢ ، ٣٩
علة أولى : ٣٩
علية : ٢٧ فا بعدها ، ٣٣
عنصر = عناصر : ٤٢ ، ٤٣ ، ٨٨

زمان : مقدار الحركة : ٥٠
» : مقدار الوجود : ٨٠
» : عدد الحركة : ٥٠
» : دليل علم اقة : ٥٦
زمان : الزمان والنفس : ٥٠ - ٥١ ، ٥٥
زمان : تغير أحوال الأجسام : ٥٥

(س)

سامايا = لحظات : ١٠١
سامانيا : عموم : ١٠٥ ، ١٠٩
سامكهيا : ١٠٠ ، ١٠٩
سبب - أسباب : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣
ستاسامانيا : الجنس العام : ١٠٩
ستهيى = بقاء : ١٠٤ ، ١٠٨
سرافة الماء : ٤٨ ، ٧٧
سرشبا : ١١٢
سرمد : ٥٢ ، ٥٣
سمكرا = قوة : ١٠٤
سموايا = حلول : ١٠٥ ، ١٠٩
سموايكارنا = الملة الحالية : ١٠٥
سيكتنا = الحزبان المؤتلفان : ١٠٦
ميمبجا = ائتلاف : ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١١
سنجدها = ملنصق : ١٠١
سنة = ١٢٤

(ش)

شامى (مشائع ؟) : ١٢٥
شاكل : ٩٧
شغل : ٩ ، ١١
شهادة : ١٢٦
شئ = أشياء : ١٨

(ص)

صانع : ٤١ ، ٦٣ ، ٨٨
صحيح : ١٢٤
صدور : ٥٧

(ك)

كامن : ٩٧
 كتاب ناطق : ١٢٤
 كثرنكا = ١٠٦ ، ١٠٧
 كذربة : ٥٢
 كرما : حركة أو فعل : ١٠٥ ، ١٠٩
 كسب : ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣
 كل : ١٥ ، ١٦ ، ٢٦
 كلام الله : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٤
 كلام (علم الكلام) : ٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ،
 ٥٧ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٩١ فإ بعدما ،
 ١١٤ ، ١٣١ فإ بعدما ، ١٣٧
 كون : ١٣ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٩٦ ، ٩٨
 كهانة : ٨٨
 كيفية : ٨ ، ٣٠ ، ٧٤

(ل)

لبث = لايت : ١٧ ، ١٨ ، ٥٣ ، ٩٧
 لثة : ٦٢ ، ٦٦

(م)

مادة : ٨
 مباشر = الفعل المباشر : ٢٨ ، ٣٢
 مبدأ : ٦٧ ، ٩٠
 المبادئ الخمسة : انظر الجواهر خمسة
 مُبدع أول : ٥٥
 متجدد : ٨٢
 متحيز : ٦١
 مترنم : ٤٧
 متمكن (جايكبر — مكانكبر) : ٤٧
 متولد : ٣٠ ، ٣١ — ٣٢
 مجامعة : ٢٣ ، ٢٤ ، ١٣٥
 مجاورة : ٧
 مجرد : ٦١ ، ٦٦
 محجة : ٤٨
 محل : ٢٣
 مغروط : ٧

عوام : ٥٤
 عين : ٨٨

(غ)

غاية : ١٢٢
 غليظ : ٧٥
 غوس : ٧٥

(ف)

فاعل : ٢٣ ، ٦٣
 فراغ : ٤٨
 فساد : ١٢٤
 فضاء (كشادكي) : ٤٧ ، ٥٤ ، ٦٠
 فعل : ٣٠ ، ٣٢ ، ٥٦
 فقه : ١٢٨
 فلك أعظم (أقصى) : ٤٤ ، ٥٤
 فناء : ١٧ ، ٢٥ ، ١٠٦
 فيض : ٥٧ ، ٦٠ ، ٦١

(ق)

قام : ١٧ ، ١٨ ، ٢٣
 قدر : ٩
 قدر : ٥٧
 قدرة المخلوق : ٢٩ ، ٣٠
 قدرة الله الظاهرة : ٤١
 قدماء خمسة : انظر جواهر خمسة
 قرآن : ٣٠
 قرآن : أصل من أصول الفقه : ١٢٤
 * أثره في الاصطلاحات : ١٨ ، ٣١
 * خلقه : ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٨
 * الحلف به : ١٢٨
 قصد (اختيار) : ٦١
 قلب : ٢١
 قهرى ، قسرى : ٤٣
 قوة : ٥٦
 قوة هيويلة : ٩٧

مباهوتا = العناصر : ١٠٢
مبتوا = حجم : ١٠٦
مبهذرا : ١١٢
مواليد : ٤٥
موجب : ٣٢
ميامسا : ١٠٥

(ن)

نار : ٤٥
ناشا = فناء : ١٠٩
ناطق : ١٢٤
نبوة : دعوى النبوة : ١٢٩ — ١٣٠
إنكار النبوة : ١١٩ ، ٨٨ ، ٥٦
من الشيطان : ٨٥ — ٨٤
رأى البراهمة : ١١٩ — ١٢٠
نسبة : ١٤ ، ٥٢
نسخ الأخبار : ١٢٥
نفاذ : ٧٥
نفس : ٢٥ ، ٤٠
نفس : سقوط النفس : ٥٩ ، ٥٢ ، ٧١
بقاء نفوس الأشرار : ٨٤ ، ٨٥ — ٨٥
نفس كلية : ٨٧
نقطة : النقطة والنرة : ٨

(هـ)

هياه : ٧٥
هرسوتوا = قصر : ١٠٦
هيكل : ٥٩
هيولى : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ،
٤٩ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٧ ،
٦٨ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٤
هيولى : دليل قدرة الله : ٤١ ، ٥٧
» أولى : ٤٢ ، ٦٨ ، ٨١
» جزئية : ٤٢
» مطلقة : ٤٢

مخصص : ٣٩ ، ٤٠
مداخلة : ١٩
مدة : ٤٠ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ،
٧٢ ، ٨٣ ، ٨٦
مرجع : ١٠
مرجّيح : ٦٤
مرسل : ٨٣
مركبات : ٦٧ ، ٨٨
مساحة : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩
مسافة : ١٢
مستحيل : ٢ ، ٢٩
مشاعر : ١٢٩
مصالح : ٦١
مقولات : ٥٥
مُعمل اللعل : ٣٩
معلوم : ٢٤ ، ١٢٧
معنى = معاني : ١٧ ، ١٨ ، ٣٢
معهود : ٤٠ ، ٤١
مفارقة : ٢٣ ، ١٣٥
مقدار جوهرى : ٨١
مقدور : ١٢٢ ، ١٢٧
مفناطيس : ٨٨
مكان : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٥٦ ، ٥٧ ،
٨٠ ، ٨١
مكان جزئى : ٤٦ ، ٨٢
مكان طبعى : ٤٣ ، ٤٤
مكان كلى : ٤٦ ، ٨٢
مكان محصور : ٧٣
مكان عام ، مشترك : ٤٦ ، ٤٩
مكان مضاف : ٤٦ ، ٤٦
مكان معهود : ٤٠ ، ٤٦
مكان مطلق : ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٧٣
مكان : دليل قدرة الله الظاهرة : ٥٦ ، ٥٧
مكان : عدم تنهى المكان : ٤٦ ، ٥٤ ،
٧٤ ، ٨٠ ، ٨٣
مكانكبير (جايكبير) = متمكن : ٤٧
مماسه الجواهر : ٩ — ١١ ، ٢٤ ، ١١١
منس = روح : ١٠٥ ، ١٠٨

وهم : ١٠ ، ٥٣ ، ٦٩ ، ٨٨ ، ١٢٠
 ويشيا أو وشيا = اختلاف أو خصوص :
 ١٠٥ ، ١٠٩

(ى)

يوجا : ١٠٠
 يوجن = زهاد : ١٠٩

(و)

وحى : العلم والرحمى : ١
 وصف : ١٩ ، ٢٠
 وصي : ١١٩ ، ١٢٠
 وصية : ١١٩ ، ١٢٠
 وقت : ١٧ ، ٢٧ ، ٢٨

قائمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية الهامة

التي ذكرت باختصار أو بالعربية فقط

- Encyclopaedia of Religion and Ethics ص ٣ هامش ERE اختصار ل
- ص ٧ كتاب هورتن هو المذكور ص ٣
- Geschichte der arabischen Literatur ص ٧ كتاب بروكلان هو
- Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen ص ٣٦ س ه هاش : بحث شيدر عنوانه
- Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft وهو بالألمانية في مجلة
- ص ٣٧ مجلة Orientalia تصدر في روما
- Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ص ٤٥ كتاب معاني النفس نشره جولدزير في مجموعة
- Beiträge zur Geschichte der Philosophie des mittelalters ص ٥٠ ، ٥١ ، ٥٨ كتاب بويمكر يسمى
- Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus ص ٥١ كتاب H. Laisegang يسمى
- Die Ssabier und der Ssabismus ص ٦٠ كتاب كفولفسون يسمى
- Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes وكتاب شمولدرز يسمى
- ص ٦٦ عنوان السكتات المتحول لأبناذوقليس هو بالألمانية Die fünf Substanzen ، وبمحت كاوفان يسمى
- Studien über Salomon Ibn Gabirol
- Abenmasarra y su escuela ص ٦٧ كتاب پلايوس بالأسبانية ، واسمه
- Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis وكتاب جويار يسمى
- Journal of the Royal Asiatic Society ص ٦٩ J. R. A. S. اختصار ل
- Vorlesungen über Geschichte der Mathematik وكتاب M. Cantor يسمى
- Geschichte der Atomistik وكتاب لاسفئس يسمى
- E. Sachs, Die fünf platonischen Körper ص ٧١
- W. A. Heidel, Transactions and Proceedings of the American Philological Association ص ٧٢
- Ueberweg- Prächter, Grundriss der Geschichte der Philosophie
- Zeller, Die Philosophie der Griechen ص ٧٣
- E, Kassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. ص ٧٣
- C .Bailey, the Greek Atomists and Epicurus ص ٧٥
- M. Šchreiner, Zur Geschichte des Ascharitentums ص ٧٨
- M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden ص ٧٩
- W. Barthold, Zapiski kolegii vostokovedov ص ٧٩

لوحة تاريخية

توفي عام ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م	جهم بن صفوان
» » ١٣١ هـ = ٧٤٨ م	واصل بن عطاء
» » ١٤٥ هـ = ٧٦٢ م	عمرو بن عبيد
» » ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م	أبو حنيفة
كان معاصراً متأخراً لواصل	ضرار بن عمرو
توفي في نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)	هشام بن الحكم
أوفي أول القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)	
توفي عام ٢١٠ هـ = ٨٢٥ م	بشر بن المعتمر
» » ٢١٣ هـ = ٨٢٨ م	ثمامة بن أشرس
» » ٢٢٧ هـ = ٨٤١ م أو ٢٣٥ هـ = ٨٤٩ م	أبو الهذيل العلاف
وولد عام ١٣١ هـ = ٧٤٨ م أو ١٣٤ هـ = ٧٥١ م	
توفي بين عامي ٢٢١ و ٢٣١ هـ = ٨٣٥ و ٨٤٥ م	إبراهيم النظام
كان معاصراً لأبي الهذيل والنظام وعاش في حكم الرشيد (٧٨٦	معمّر بن عباد
— ٨٠٩ م)	
كان معاصراً للنظام	الحسين النجار
كان معاصراً لأبي الهذيل والنظام وعاش في حكم المأمون (٨١٣	هشام القوطي
— ٨٣٣ م)	
كان معاصراً لأبي الهذيل وعاش حتى عهد الواثق (٨٤٢ —	حفص الفرد
٨٤٧ م)	
توفي عام ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ = ٨٥٥/٨٥٤ م	الأسكافي
توفي بعد عام ٢٤٠ هـ = ٨٥٤ م	علي بن ربن الطبري
توفي عام ٢٤١ هـ = ٨٥٥ م	أحمد بن حنبل

ابن الراوندى	توفى عام ٢٤٥هـ = ٨٥٩ م أو ٢٩٨هـ = ٩١٠ م
القاسم بن إبراهيم	» » ٢٤٦هـ = ٨٦٠ م
أبو عيسى الورّاق	» » ٢٤٧هـ = ٨٦١ م
السكندى	توفى على الأرجح بين ٢٥٠هـ = ٨٦٤ م و ٢٥٥هـ = ٨٦٨ م
أبو عثمان الجاحظ	توفى عام ٢٥٥هـ = ٨٦٨ م
ابن قتيبة	» » ٢٧٦هـ = ٨٨٩ م
ثابت بن قُرّة	» » ٢٨٨هـ = ٩٠٠ م
أبو الحسين الصالحى	: معاصر للخياط وأسنّ منه
الأيران شهرى	عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى = التاسع الميلادى
أبو الحسين اخياط	توفى أواخر القرن الثالث الهجرى = التاسع الميلادى
أبو علىّ الجبائى	توفى عام ٣٠٣هـ - ٩١٥ م
الحسن بن موسى النوبختى	توفى قبل عام ٣١٠هـ = ٩٢٢ م
محمد بن زكريا الرازى	توفى عام ٣١١هـ = ٩٢٣ م أو ٣١٣هـ = ٩٢٥ م أو ٣٢٠هـ = ٩٣٢ م
أبو القاسم البلخى	توفى عام ٣١٩هـ = ٩٣١ م
الإسرائيلى	» » ٣٢٠هـ = ٩٣٢ م
أبو هاشم بن الجبائى	توفى عام ٣٢١هـ = ٩٣٣ م
أبو حاتم الرازى	توفى عام ٣٢٢هـ = ٩٣٣ م
أبو الحسن الأشعرى	» » ٣٢٤هـ = ٩٣٥ م
سعيد بن يوسف القيوى	» » ٣٣١هـ = ٩٤٢ م
الفارابى	» » ٣٣٩هـ = ٩٥٠ م
أبو الحسن السمودى	» » ٣٤٥هـ أو ٣٤٦هـ = ٩٥٧/٩٥٦ م
يحيى بن عدّى	» » ٣٦٤هـ = ٩٧٤ م
ابن النديم	» » ٣٨٥هـ = ٩٩٥ م
أبو هلال العسكري	توفى بعد عام ٣٩٥هـ = ١٠٠٤ م

أبو بكر الباقلاني	توفي عام ٤٠٣ هـ = ١٠١٢ م
ابن سين	» » ٤٢٨ هـ = ١٠٣٦ م
عبد القاهر البغدادي	» » ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ م
أبو رشيد النيسابوري	توفي بعد عام ٤١٥ هـ = ١٠٢٤ م
أبو الريحان البيروني	توفي عام ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨ م
ناصر خسرو	» » ٤٥٢ أو ٤٥٣ هـ = ١٠٦٠/١٠٦١ م
ابن حزم	» » ٤٥٦ هـ = ١٠٦٣ م
الإسفرائيلي	» » ٤٧١ هـ = ١٠٧٨ م
أبو إسحاق الشيرازي	» » ٤٧٦ هـ = ١٠٨٣ م
أبوالمعالى الجويني إمام الحرمين	» » ٤٧٨ هـ = ١٠٨٥ م
أبو حامد الغزالي	» » ٥٠٥ هـ = ١١١١ م
أبو البركات البغدادي	» » ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م
محمد الشهرستاني	» » ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م
السهروردي المقتول	» » ٥٨٧ هـ = ١١٩١ م
ابن رشد	» » ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م
ابن ميمون	» » ٦٠١ هـ = ١٢٠٤ م
فخر الدين الرازي	» » ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م
ابن القفطي	» » ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م
ابن أبي أصيبعة	» » ٦٦٨ هـ = ١٢٦٩ م
نصير الدين الطوسي	» » ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م
نجم الدين الكاتبي	» » ٦٧٥ هـ = ١٢٧٦ م
عضد الدين الأيوبي	» » ٧٥٦ هـ = ١٣٥٥ م
قرسقس	» » ٨١٣ هـ = ١٤١٠ م
علي بن محمد الجرجاني	» » ٨١٦ هـ = ١٤١٣ م
ابن المرتضى	» » ٨٤٠ هـ = ١٤٣٦ م
صدر الدين الشيرازي	» » ١٠٥٠ هـ = ١٦٤٠ م

استدراكات وتصحيحات

mandonnet	بدلا من	Mandonnet	اقرأ	هامش	س ٤	س ١
		مباحث علم الكلام	د	د	٩	٣
muslim	د	Muslim	د	د	١	٥
Probeme	د	Probleme	د	د	٣	٧
لأن يجوز	د	لأنه يجوز	د	د	١٣	٨
		تخذف كلمة من المكررة أول هذا السطر			١٤	١٠
تتحمل	بدلا من	تتحمل	د		١١	١٢
		وما يليها	د	السطر الأخير		١٢
يعطل	د	يعطل	د	س ٢		١٣
مثل	د	مثل	د	١٢ من الهامش		١٣
أبيات	د	أبيات	د	د	١	١٥
				يزاد في هامش رقم ١ : طبعة ليون ١٦٤٩ ص ٤١٣ .		١٥
		Massignon	اقرأ	١ هامش رقم ١		٢٢
		بدلا من massignon		سطر ٦ في هامش رقم ١		٢٢
				٦ ، ٤ ، اقرأ أصحاب مذهب الحقيقة الخارجية بدلا من أصحاب المذهب الحقيقي		٢٥
				عباده	س ١٥	٢٩
				مذهب الجوهر الفرد	د	٣٣
				هامش اقرأ جيوم	٨	٣٥
				سقطت بعد عبارة موجي به عبارة : مثل ما يسمى الطب النبوي		٣٨
				تخذف كلمة في الزائدة	٢	٣٩
				هامش اقرأ : تأثراً ظاهراً	٢	٤٠
				سقطت كلمة دائماً بعد كلمة الأشياء	١٦	٤١
				سقطت كلمة الإسلاميون بعد كلمة الفلاسفة	١٢	٤٣
				سقطت بعد هامش ١ هذه الجملة : وهنا ليس ناشيء من أن ناصر خسرو ، فيما يظهر ، يستعمل كلمة «روشن» في معنى الشفوفة وفي معنى الإضاءة		٤٦
				س ١٠ هامش اقرأ : محدث العالم بدلا من يقدم العالم		٥٤
				السطر الأخير سقطت كلمة العالم بعد كلمة هذا		٦٢
				سطر ١ هامش : بياض		٦٣
				وكلاهما محالان	د	٦٤
		P. Kraus	د	د	٢٣	٧١
		Herakleides	د	د	١٠	٧٢
		هنري مور	د	د	١٧	٧٣
		سقط حرف i في البياض من كلمة Principia		د	١٥	٧٣
		پلاطون	د	د	٢٥	٧٣
		وجود فعل	د	د	١٨	٧٤
		تيليزو	د	د	١٦	٧٧

س ٧٩	س ١٣	اقرأ Zapiski Kollegii votokovedov
د ٩٣	د ٢٨	هامش اقرأ : رقم ٣٦٦٦ تاريخ
د ٩٤	د ١	د س ٤٢٧
د ١٠٤	د ٣	د واتيابانا
د ١٠٥	د ٣	د الميتافيزيقي
د ١٠٧	د ٦	د أجزاء
د ١١٣	د ٣	د مادة غزيرة
د ١١٣	د ٩	د مقارنة
د ١١٤	د ٨	د سقطت كلمة على قبل كلمة المقولات
د ١١٧	د ٩	د منك
د ١١٨	د ٢	د هامش اقرأ Merx بدلا من merx
د ١٢٥	د ١٦	د المعتزلة
د ١٢٥	د ٢٠	د ثم يبدو له
د ١٢٥	د ٢٥	د أخبارا
د ١٢٧	د ٢٩	د عين
د ١٢٨	د ١	د المقصود
د ١٤١	د ١٨	د Handbook
د ١٤١	د ٢١	د تفعل علامة التنصيص بعد كلمة وله نصف

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET